

Szerkesztette:
HUBBES LÁSZLÓ ATTILA – POVEDÁK ISTVÁN



Már a múlt sem a régi...
Az új magyar mitológia
multidiszciplináris elemzése

MÁR A MÚLT SEM A RÉGI...

AZ ÚJ MAGYAR MITOLÓGIA MULTIDISZCIPLINÁRIS
ELEMZÉSE

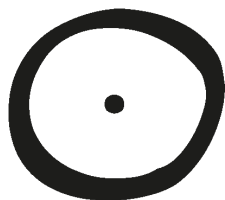
Hubbes László – Povedák István (szerk.)

A VALLÁSI KULTÚRAKUTATÁS KÖNYVEI
18.

SZERKESZTI/REDIGIT: BARNA GÁBOR

MAKAT – MODERN MITOLÓGIAKUTATÓ MŰHELY KÖNYVEK
1.

SZERKESZTI/REDIGIT: HUBBES LÁSZLÓ ÉS POVEDÁK ISTVÁN



MAKAT
Modern Mitológiaikutató Műhely

MÁR A MÚLT SEM A RÉGI...

Az új magyar mitológia
multidiszciplináris elemzése

HUBBES László – POVEDÁK István (szerk.)



MTA-SZTE

VALLÁSI KULTÚRAKUTATÓ CSOPORT

Szeged, 2015

*Kedves barátunk és kollégánk,
Ilyés Zoltán
emlékére*

Megjelent
az OTKA NK 81502 számú pályázata és

nka
a Nemzeti Kulturális Alap valamint a



támogatásával.

Borítóterv:
Povedák István

© Szerzők és szerkesztők, 2015

Minden jog fenntartva!

ISSN 2064-4825 (A vallási kultúrákutató könyvei)
ISSN 2416-3767 (MAKAT-Modern Mitológiakutató Műhely Könyvek)

ISBN 978-963-306-426-9

Felelős kiadó: Barna Gábor

Készült
Innovariant Nyomdaipari Kft., Algyő
Felelős vezető: Drágán György
www.innovariant.hu
<https://www.facebook.com/Innovariant>

TARTALOM

HUBBES LÁSZLÓ ATTILA – POVEDÁK ISTVÁN

Már a múlt sem a régi: Új magyar, újmagyar (?) mitológia 9

ELMÉLET-MÓDSZERTAN

A. GERGELY ANDRÁS

Már a régi sem a múlt. Interpretációs jelen és mi(sz?)ticizált megéltség.... 29

KAPITÁNY ÁGNES – KAPITÁNY GÁBOR

A modern mitológiák szemiotikájához..... 40

VOIGT VILMOS

Az új mitológia a szemiotikai négyzetekben 62

HOPPÁL MIHÁLY

Kell-e nekünk magyar mitológia?..... 68

MÍTOSZI HŐSÖK, IDŐK, TEREK

SZABADOS GYÖRGY

Mítoszok és történetek Álmosról és Árpádról..... 87

POVEDÁK ISTVÁN

Mitizált történelem: Szent István dekonstruált –
rekonstruált legendáriuma 100

SZEVERÉNYI SÁNDOR

A finnugor „mítosz” 122

WINDHAGER ÁKOS

Az ősmagyar mitológia mítosza, avagy az ősmagyar
hiedelemrendszer szépirodalmi újraírásai 146

TAMÁS DÉNES

A nemzeti táj megképzése dokumentumfilmen. A Hazajáró sorozat.... 169

RITUÁLIS REPRESENTÁCIÓK

BALÁZS LAJOS

Az együttevés mágikus hiedelmétől a magyarok kenyéréig 179

CSÁJI LÁSZLÓ KOPPÁNY

Az online cédrus árnyéka. Őstörténeti narratívák és értékek
keveredése vallási diskurzusokkal egy kortárs etno-pogány
csoport online és offline kommunikációjának példáján 187

CSÖRSZ ÉDUA

Az „ősmagyar mítosz” posztmodern rítusai Bugacon:
A Kurultáj és az Ősök Napja 207

ILLÉS ANNA

Hagyomány, vallás, identitás.
Néprajzi közelítések az újtáltosság jelensége felé 226

ÚJ NEMZETI MÍTOSZOK SZÉKELYFÖLDÖN

HUBBES LÁSZLÓ ATTILA

Régi-új szakrális nemzetszimbólumok Székelyföldön 241

FEJES ILDIKÓ

A székely nemzet mítoszváltozatai. Új székely nemzeti mitológia 262

MIHÁLY VILMA

Újpogány mitikus nőiség képek Székelyföldön:
A Szűz/Babba Mária jelenség tükrében 279

A KÖTET SZERZŐI 293

Már a múlt sem a régi: Új magyar, újmagyar (?) mitológia

*„Mitikus magyar történelem”
(a Dobogó folyóirat jelmondata)*

*„A múlt század során sokan, sok kultúrában alkottak identitásukról és eredetük-
ről szóló mítoszokat, többnyire azzal a céllal, hogy önnön kultúrájuk dicsőségére és a
nemzet-formáló erők mozgósítására szolgáljon. A finnugor elmélet is ebbe a kategóriába
tartozott, azzal a hatalmas különbséggel, hogy a finnugor identitás és eredet mítosza nem
a magyar kultúra felemelkedését, hanem lealacsonyítását célozta. A németek találták ki
ezeket a mítoszokat a magyarokról, és olyan időszakban erőltették rájuk, amikor a magya-
rok a legsebezhetőbbek voltak.”
(Marác László)*

*„A mű mondanivalójával lényegében egyetértünk. Amivel nem érthetünk egyet, az
a szerző mítoszeremtő szándéka és helyel-közzel nacionalista hangvétele. A történelmi
múlt értelmezését célzó mítoszeremtés tudományos munkában megengedhetetlen, mivel
tudománytalan, jóllehet egyes népeknél (románok, szlovákok) ma is divatos és tudomá-
nyos tekintetben is szalonképesnek mondható.”
(Rédei Károly – Marác könyvéről)*

Elöljáró szó

Új magyar mitológia. A kifejezés hallatán nyilván sokan felkapják a fejüket: létezik ilyen? Ha igen, új magyar vagy „újmagyar”? Folklor vagy politika ez a jelenség? Rekonstrukció vagy konstrukció? Keresztény vagy újpogány? Számtalan ilyen és ehhez hasonló kérdést lehetne feltenni, melyekre a kötet szerzői és szerkesztői keresik a választ. Azt a választ, melyet egyformán tudna használni a történelemtudomány, folklor, vallástudomány, kulturális antropológia, kommunikáció- vagy éppen a politikatudomány felől közelítő kutató. A téma hazai szakirodalma ugyanis a legnagyobb jóindulattal nézve is töredezett. Folkloristáink több évtizede (sőt, immár évszázada) kutatják az egykori, kereszténység előtti magyar „ősvallás” – ha egyáltalán létezett ilyen – nyomait, ám eredményeik elsősorban a múlt s nem a jelen mítoszaira vonatkoztathatók. Valláskutatók a kortárs pogányságot járják körül egyre alaposabban, ám bármennyire is körültekintőek, arra a kérdésre, hogy mivel is állunk szemben, csak részben tudtak választ adni. De hasonló eredménye juthat az a politológus is, aki pusztán a kortárs neonacionalizmusban véli megtalálni a magyarázatot. Ingoványos területre érkezünk, ahol

az ide tévedőket a legkülönbébb impulzusok érhetik. Száguldanak feléjük egyik oldalról a „pogány”, „szélsőjobboldali”, „hungarista”, „áltudományos”, másfelől a „nemzetáruló”, „kommunista”, „hazugság-gyáros”, „idegenbérenc” minősítések, egymásnak feszülnek az indulatok, s lassan-lassan azt veszik észre, hogy már nem tudományos-, közéleti vitába, hanem sokkal inkább háborúba csöppentek, ahol nagyon könnyen belefuthatnak egy-egy verbális- vagy valós pofonba.

Jól tükrözi ezt az érzelmileg túlfűtött helyzetet a Magyar Katolikus Püspöki Konferencia 2009. szeptember 19-i *Az Egyház élő hitével összhangban* című körlevele.¹ A körlevélben a püspöki testület – tőle szokatlanul határozott apologetikával – utasítja el az ún. ősmagyar szinkretizmust, mint a *nemzeti öntudatra ébredés vadhajtasát*: „Ez a jelenség azért is nagyon veszélyes, mert kereszténynek tűnő vallási nyelvezetet használ és könnyen megtévesztheti még a vallásukat gyakorló hívőket is. Ezek közé tartoznak a Jézusról és Szűz Máriáról szóló tudománytalan állítások. Ilyenek pl. a »Jézus, pártus herceg«-elmélet, vagy a táltosok, a sámánok és a pogány ősmagyar vallás egyéb valós vagy vélt elemeinek újraélesztése. Olykor még a legnemesebb hagyományörző mozgalmakat is felhasználják arra, hogy a pogányságot népszerűsítsék.” A megjelenés után hatalmas felháborodási hullám söpört végig a keresztény és „újpogány” körökön egyaránt. Több, magát kereszténynek valló személy is úgy érezte, a körlevél megsértette őt. (ld. Hubbes, 2012b) Ez legtisztábban a közismert, gyakorló római katolikus szívsebész, Papp Lajos nyílt levelében, és a hozzá fűzött kommentek sokaságában csúcsosodott ki. (Papp, 2009) Mitől, miért lennének pogányok ők? Mitől pogány az a műkedvelő történész, aki példának okáért a kereszténység történetét, vagy a magyar történelem bizonyos fejezeteit értelmezi újra?

Ezek a kérdések foglalkoztatták jelen kötet szerkesztőit is, amikor úgy döntöttek, kilépnek saját diszciplínáik elemzési keretei közül, és multidiszciplináris alapra helyezik a megoldás keresését. Korábbi kutatásokból (Szilágyi és Szilárdi, 2007) és a kötetünkben (Hubbes, 2012; Povedák és Szilárdi, 2014) is bebizonyosodott, hogy az, amit ma újpogánysággént neveznek Magyarországon, valójában egy globális vallási mozgalomként létező kortárs pogányság speciálisan Kelet-Európára jellemző változata. Ez azonban alapvető jellemzőiben különbözik a „nyugati” áramlatoktól, ami miatt indokolt *etno-pogánysággént* való megjelölése és

¹ A körlevél többek között elolvasható a következő linken: <http://uj.katolikus.hu/cikk.php?h=1386>. A nyilatkozat nem légüres térben keletkezett, hanem több, egyházmegyei szinten megfogalmazott püspöki közleményre épített. Ilyenek pl. a kalocsai érsek nyilatkozata a „Böszötrpusztai kápolna építése” kapcsán (<http://magyarkurir.hu/it/node/6597>), illetve Pápai Lajos győri püspök 2003-as nyilatkozata. (<http://maranatha.uw.hu/uj%20pgany.htm>). Letöltés időpontja: 2015. november 30.

elkülönítése.² Legfontosabb tanulságként azonban talán az szolgál, hogy a jelenséget nem lehet, vagy inkább nem érdemes csupán vallástudományi szemszögből értelmezni, hiszen ennél lényegesen összetettebb megnyilvánulásai és gyökerei léteznek. Hátrébb kellett tehát lépni, ahhoz, hogy lehetőség legyen nagyobb látószögben befogni a képet, és az egésze fókuszálni a részletek helyett. Amint ezt a lépést megtettük, láthatóvá vált az a „nemzeti identitás-rekonstrukciós” komplexum, mely a 20. századi magyar történelmi hányattatások, a megcsonkíttatás, az internacionalizmus, a transznacionalizmus után újra akarta építeni, jelentéssel kívánta megtölteni, és nem utolsó sorban reszakralizálni a „mi a magyar?” kérdést. Az 1989 utáni, plurális értelmezési kereteket lehetővé tevő térben természetes módon erre az önmagában is összetett kérdésre számtalan meghatározási kísérlet és válasz született. Ezen alulról jövő önértelmezési áramlatok között fokozatosan erősödött fel egy újnacionalista diskurzus, mely a – témát kiválóan elemző – Feischmidt meghatározásában: „Megidézi az összetartozás okait és módját, a közösnek képzelt múltat és a közösnek tételezett jelent. Értelmét a 21. század elején [...] legfőképpen a közösség és megbecsülés utáni vágy adja meg, amely a magyarságdiskurzusok középpontjába a területvesztést és a kisebbségi közösségeket, illetve a velük kapcsolatos imaginációkat, továbbá a szimbolikus jóvátétel módozatait helyezi.” (Feischmidt és mtsai, 2014. 7.) Ez az újnacionalizmus rendkívül változatos dimenziókkal rendelkezik (többek között hangsúlyos a művészeti, szimbolikus, történeti, mitológiai, zenei, rituális, politikai, szociális, vallási dimenzió). Ezek közül jelen kötet a mitológiai dimenziót veszi vizsgálat alá, azonban ki kell emelnünk, hogy ez a dimenzió számít mind közül a leghangsúlyosabbnak, hiszen ez adja a narratív alapot az összes többi dimenzió számára. Ezekre a modern mítoszokra építenek a szimbolikus- és művészeti dimenzió ábrázolásai, a „hazafias” rockzenekarok dalszövegei, a népszerűvé váló újnacionalista ponyvairódalom termékei, de ugyanígy az etnopogány vallási közösségek hittételei is belőlük erednek.

Ahogy fentebb jeleztük, bár kortárs jelenségről van szó, mégsem lehet csak az „itt és most”-ban vizsgálni. Vissza kell nyúlunk a történelmi-, tudománytörténeti

2 Ezt a fajta kettősséget már felvázolta a nemzetközi és a magyar szakirodalom egyaránt (ld. Aitamurto – Simpson, 2013; magyarul Hubbes, 2014), így most csupán összefoglalóan jegyeznénk meg jellemzőit. Míg a „nyugati” újpogányság alapvetően a 20. század második felében jelentkező spirituális ébredési mozgalomban gyökerezik, mely alapvetően depolitizált, természet- és mágia-központú, liberális, hierarchia- (és kereszténység-) ellenes, erőteljesen feminista jegyeket viselő, inkluzív jelenség, aminek tagjai nyíltan vállalják pogány identitásuk, addig a kelet-közép-európai – különösképpen a magyarországi – párja a spiritizmussal szemben sokkal inkább egy hosszantartó, a történelmi válságok, kataklizmák idején fel- felébredő nemzeti ébredési-, önmeghatározási mozgalomra vezethető vissza (lásd előzményként a turanizmus vallási aspektusait, vagy az 1945 utáni emigrációban működő alternatív őstörténetek munkáit), mely sokkal inkább politikai jellegű, radikálisan jobboldali és konzervatív. A természetközpontúság és a feminizmus ebben csak nyomokban figyelhető meg, mágikus jellege is gyengébb, ám domináns benne az etno-centrizmus, az exkluzivitás, az etnikai felsőbbrendűség tudata. Mindezek mellett hierarchia- (és kereszténység-) ellenes ez is, s ez a trend egy erőteljes szubverzivitásban csúcsosodik ki, mely mindenféle autoritást (egyházat, akadémiát, politikát) megkérdőjelez. Végezetül abból fakadóan, hogy erőteljesen szinkretikus jelenségről beszélünk, mely a kereszténységre is épít, tagjai az esetek jelentős részében nem pogányként határozzák meg magukat. Mindezek alapján indokolt a tágabb „újpogányságon” belül utóbbit „etno-pogányságként” elkülöníteni. (Bakó és Hubbes, 2011; Hubbes, 2012a)

alapokhoz, meg kell határoznunk a jelenség eredőjét, motivációit. E folyamat részeként fogalmazhatjuk meg fő kérdésként, hogy hogyan, és különösképpen miért vált a múlt iránti érdeklődésből, benne a magyar ősvallás-kutatásból bizonyos szubkultúrákban vallási mozgalom? Nem ígérhetjük, hogy vizsgálódásaink jelen állásában választ tudunk nyújtani erre a sarkítónak tűnő kérdésre, és nem is ez a szándékunk; inkább szakmai kihívásként bocsátjuk előre. Ugyan való igaz, hogy (többször) nem maguk az ősvallás nyomait kereső néprajzkutatók, antropológusok, történészek, vagy nyelvészek alapítottak új, „ősmagyar vallásokat”, de munkáik, eredményeik éppúgy megtalálhatók a mai újpogány közösségek hitelveiben, ismerettárában és szertartásrendjében, mint az akadémiai szakfolyóiratok hasábjain. Újkeletű jelenségnek tűnik – minthogy maguk az újpogány mozgalmak sem igen hosszú történetűek. Bár a vallástörténeti, vallástudományi kutatások eredményeinek az újpogány vallásos mozgalmakban való felhasználása nem magyar sajátosság – a rekonstrukciós neopaganizmus ismertetőjegye több európai újraélesztett ősi, ókori vallásrendszernek (*Strmiska*, 2005. 19.) – a jelenség robbanásszerű szétáradása (legalábbis, de nemcsak) a virtuális térben az ezredfordulós évtizedekben kissé meglepő, noha megmagyarázható az aktuális kulturális-, politikai folyamatok tükrében. Annymira új jelenségről van szó, hogy sem Voigt Vilmos legfrissebb (2006), a magyar ősvalláskutatásnak szentelt tudománytörténeti munkájában, sem Hoppál Mihály még újabb (2013) előadásában nem említi – akár azért, mert még nem jelentősen észlelhető, akár azért, mert nem tartották jelentősnek. Mindketten szólnak viszont mítoszképződésről modern vonatkozásban is, a mítoszképződés jelenségét pedig megerősítik a Kapitány házaspár kutatásai (2001, 2012) is. És bár valóban nem lehet beszélni valamely újpogány szellemiség erőteljes térnyeréséről a magyar társadalomban, az e téren alig néhány éve elkezdett kutatási megfigyeléseinkre alapozva feltűnő a táltos hit, az ősvallás, az őstörténet, az őskultusz témáinak mind sűrűbb megjelenése a populáris kultúrában (is). Nyomukban egy egységesülő új mitológiai világkép kezd kirajzolódni.

A nemzet önképe a kulturális (vagy kollektív) emlékezet mitikus történeteiből épül fel. Assmann szavaival „a mítosz: megalapozó történetté sűrített múlt” (2004. 78.o.) amely jelentéssel ruházza fel a történelem eseményeit, így a közösség önképének is értelmet ad. A kulturális emlékezet egy nép, egy nemzet kollektív azonosságtudata, amelyet az emlékezésből, képzeletből, elbeszélésekből és mítoszokból megalkotott múlt képvisel (*Hall*, 1990). Az ilyen történeti elbeszélések akkor működnek megfelelően, ha valódi (vagy az objektív történelemtudománnyal szemben valódinak érzékelt – még ha nem is annak szánt) mítoszokként mitomotorikus szerepet töltenek be (*Assmann*, 2004. 75-76, 79-80.). Hoppál Mihály fentebb említett előadásában (2013), Assmann és Siikalát idézve a mítoszokat és a történelmet egyaránt a mitikus tudat szövegeiként tekinti, amelyek a közösség etnikus önazonosságának megerősítését szolgálják.

A bennünket érdeklő mítoszok a nemzet mítoszai, és Lucian Boia román történész többször is kimutatta (1997, 2000, 2012) magának a történettudománynak

is a szoros összefonódását a mítosszal, a mitikus gondolkodással.³ A mítosszal átítatott „hivatalos történetírás” jelenségét így jellemzi: „a történelem a jelen elbeszélése a múltról, egy olyan sokarcú diskurzus, amely szorosan kötődik érzékenységekhez és ideológiákhoz”, az imagináriusnak az „igaz” és „hamis” elvét meghaladó műve, szilárd tények és kitalált történetek kusza szövödménye. (Boia, 2000. 164-165.) Egy sor társadalomteoretikus: Gellner (2004, 2009), Hobsbawm (1983, 1992) vagy Anderson (2006) – különböző megfogalmazásokban – már magát a nemzet fogalmát is mitikus paradigmába utalják, és vallási vonzatú konstrukciónak tekintik, vagy éppen összekapcsolják a kettőt a civil vallás fogalma alatt (Bellah, 1967; Máté-Tóth, 2007; Máté-Tóth és Feleky, 2009). Egy nép történetét sajátosan a szaktudományok: régészet, történettudományok, nyelvtörténet, esetenként a néprajz, vagy újabban a genetikai antropológia vizsgálják, de az általuk kezelt nemzet- és rokonság-koncepcióknak, vagy akár történetfelfogásnak metaforikus eredetük miatt (ld. Sándor, 2011) óhatatlanul vannak mitikus konnotációi. Az assmanni kulturális emlékezet, és annak jeles képviselői ezeket a fogalmakat, és a segítségükkel megfogalmazott narratívákat – éppen ezek mitikus konnotációi miatt – illetéktelen határátlépésnek, elbitorlásnak, visszaélésnek és meghamisításnak érez(het)ik, hiszen a tudomány „nem azt a történetet mondja, amit kellene”, azaz, amit a kulturális történettudat igaznak ismer (el). Ugyanakkor, a kulturális emlékezetnek hangot adó, a helyes történelmi, nyelvtörténeti diskurzusok igényével fellépő naiv tudományművelők a maguk során meg éppen a tudományos módszertant igyekeznek a diskurzusuk hitelesítéséül alkalmazni, természetesen, saját szempontrendszerük és prekoncepcióik szűrőjével.

Ezen a téren zajlik jelenleg a paradigmaváltás. A 19-20. században megszilárdult, az akadémiai történelem- és nyelvtudomány által fenntartott, támogatott származástörténeti narratívákat, azaz nemzeti „eredetmítoszokat” egy sokkal töredezettebb, ám változatosabb, gazdagabb – ugyanakkor képzelet- és érzelmedúsabb – ősmítológia felől érik támadások. Az etno-pogány szellemiség hívei a magyarság eredetét, a történettudományi eszközökkel nehezebben megközelíthető őstörténetét magyarázó történeteket emelik át nemzetkép-erősítő mitológiai síkra, a nemzet újraszentalésére irányuló igyekezettel.

E szemben álló nemzetképek, jelesül a finnugor versus turáni, sumer, szkíta, etruszk stb. történelmi öntudat – amelyek oly módon viszonyulnak egymáshoz, ahogyan Assmann megkülönböztet abszolút és viszonylagos múltat, azaz történelmet és (megalapozó) történetet (2004) – nemcsak tartalmukban, de episztemológiájukban is erőteljesen elkülönülnek egymástól. Míg egyik az objektív, egzakt tudományos módszertant tekinti mérvadónak, a másik szemléletmód a hagyomány(ok)nak, az analógiás logikának és az identitás alapú érzelmi dimenzióknak sokkal nagyobb jelentőséget tulajdonít. Ugyanakkor a magyar közvéleményt egyre inkább megosztó, kényes nemzet eredetének kérdésében mindkét

3 Ezekre az összefüggésekre utalnak úgy Marác (1998), mint a vele vitázó Rédei (1998) műveiből vett mottók is, de érdekes módon, bármennyire is szemben állnak egymással, abban mintha egyet értenének, hogy a történelem mitizálása csakis más nemzeteknél (románok, szlovákok) – és természetesen, az ellenkező ideológiai oldalon – fordulhatna elő.

paradigma (kifejezetten vagy be nem vallottan ugyan) kölcsönöz episztemológiai és különösképpen érvelési módszereket a másik diskurzus eszköztárából. Másrészt, legyen szó akár szigorúan tudományos, akár „romantikus” narratívákról, az eredmény minden esetben a megalapozó történet, a hiteles eredetmítosz.

A magyar társadalmi közélet fentebb leírt ideológiai megosztottsága nem egyedülálló jelenség, a posztszocializmus Kelet-Közép-Európájában még kevésbé. Abban a tekintetben viszont a térség nemzetállamai sorából is kiemelkedik, hogy a világszemléleti-politikai eszmék mentén haladó törésvonal egyik fő oka vagy meghatározó tényezője a nemzet története, különösképpen a régmúlt, a néperedet kérdését firtató őstörténelem.

A nemzeti múlt, mint a közösségi identitás alapja az az elmesélhető történet, ami – sokunk számára – modellszerűen élhetővé teszi a nép jelenét, és értelmet ad a jövőnek is. Ilyen értelemben viszont mítosz – a szó mindenféle jelentésének megfelelően. Ugyanakkor viszont a tudományelvű felvilágosult huszonegyedik század elején gyanakvást keltően cseng a mítosz szó, kiváltképpen, ha olyan megváltozhatatlan dologra vonatkozik, mint a múlt. A megtörtént események (jelenlegi tudásunk szerint) valóban változhatatlanok, de a múlt – amint azt közelmúltbeli és mai tapasztalataink mutatják – mégis változékony. Nem a múlt változik azonban, hanem a róla alkotott tudásunk, vagy olykor még inkább a róla tudott hitünk. Mert lehet ugyan, hogy a (kanonizált) történelmet a győzők írják, de a mindenkor győzőket képviselő mindenkor hatalom által támogatott tudomány illetékességét a múlt hiteles elmondására sokan nem ismerik el. A múlt pedig sokféleképpen elmondható, elmesélhető, leírható – de ha nincs mítoszi mélysége, akkor nem megélhető – így sokak számára nem is elfogadható, identitásképző erő. Ezért áll ott a Dobogó folyóirat fejlécén a mottóban megidézett *Mitikus magyar történelem*.

A magyarság eredetéről az akadémiai szintén a tizenkilencedik század óta (álló)háború⁴ zajlik az elfogadottabb finnugor alapelmélet és a törökös, később turáni-, sumer-, szkíta stb. elméletek képviselői között. A történelmi tudat diskurzusainak egymásnak feszülő vitája látszólag nem a mitologikus paradigmán belül zajlik. Napjainkra ez a szembenállás egyre inkább túllép az akadémiai tudományosság falain és egyre erőteljesebben az akadémiai kutatók versus „akadémián kívüli”, alternatív kutatók közötti konfliktussá válik. Vitának azonban már nem igazán nevezhető, hiszen a szembenálló felek nem azonos nyelvet és csatornát használva elbeszélnek egymás mellett. Eltérő színtereken jelen léve, kvázi egymással folytatott kommunikáció-, közvetlen szakmai-módszertani konfrontáció nélkül hadakoznak az „ellenséggel”. Az egymás mellett elbeszélő diskurzusok mindezek ellenére a nyilvánosság számára elsősorban szakirodalmi színben jelennek meg, legyen szó tankönyvi, tudománynépszerűsítő, avagy bulvársajtó szövegekről, nyomtatásban, avagy a világháló multimédiás közegében. Ezért a résztvevők is, és a bevont nyilvánosság is egyaránt történettudományi problémaként

4 Indokolható a háborús metafora-készlet használata, annál is inkább, mert a szembenállást elmélyítő akadémiai 19. századvégi nyelvtörténeti vita maga is az ugor-török háború néven vonult be a magyar művelődéstörténetbe.

érzékelik és élik meg a magyarság múltára, őstörténetére vonatkozó kérdések vitáját. A nem szakember olvasó vagy hallgató első látásra, hallomásra csak azt érzékeli, hogy az akadémiai történelemtudományos paradigma elbeszélései azaligyekeznek diszkreditálni az alternatív történelemszemlélet képviselőit, hogy azok hiteltelen délibábos mítoszokat gyártanak. Az utóbbiak pedig – bár maguk is igyekeznek több tekintetben tudományos módszertannal erősíteni mondandójukat – éppen a merev tudományosságot vetik szemére a finnugor diskurzusnak, amelyet az szerintük az objektivitás nevében álságos ürügyként használ arra, hogy a mítoszokban rejlő történelmi igazságot idegen érdekek kiszolgálására elkendőzze. Holott, a probléma nem csupán a megközelítés módszertanában rejlik, hanem annál mélyebben: voltaképpen legitimációs kérdés.

A nemzet történelmének különböző felfogásai közötti vita fő tétje nem más, mint magának az adott megközelítésnek a jogosultsága és érvényessége – azaz kizárólagos igazsága a más történelemszemléletekkel szemben. Látszólag a viszály almáját a magyarság finnugor vagy más etnogenezise jelenti, de az ügyet az is bonyolítja, hogy vajon tudomány, avagy hit kérdése az ősi, történelem előtti múltat vizsgálni. Ilyen tekintetben a magyar (ős)történelem ügye két dichotómiát is tartalmaz ugyanarra a kérdésre annak függvényében, hogy milyen paradigma felől igyekszünk megközelíteni. Vajon a magyarság eredete az objektív, empirikus, régészeti-történettudományi, nyelvtörténeti-genetikai antropológiai kutatással (nehezen és soha nem teljesen) megismerhető komplex történelmi valóság vagy pedig egy dicsőséges régmúltról való hagymázás képzelgés, romantikus ábrándozás? Vajon a magyarság eredete a tárgyilagos történettudomány álcája alatt terjesztett elidegenítő, hamis ideológia vagy pedig a *Nemzethez* való hűség szívbeli megvallása? Ez a kettős dichotómia meghaladja a klasszikus assmanni megkülönböztetést (2004) a hideg és forró kulturális emlékezet között: ez már a diskurzusok hegemonia-versengése a történelmi valóság „birtoklásáért”, hogy meghatározzák a „megalapozó történetet” és azon keresztül a „normatív múltat” (Assmann, 2006), következésképp értelemszerűen a nemzet jelenére (és jövődjére) kötelező érvényű normatív értékrendet, erkölcsi tartást. Az igazság birtoklásáért folytatott eme harcban a két fő szemben álló paradigma az egyedüli igaz eredetmítoszért vív egymással: vajon európai, avagy ázsiai nemzet a magyar?

Tüzetesebben megvizsgálva, a vitának még nagyobb a tétje, egy erőteljes érzelmi dimenzió, amit minden egyes alternatív történész fontosnak tart hangsúlyozni: vajon európai – DE alacsony, primitív, jelentéktelen finnugor származású – nép-e a magyar, avagy ázsiai – DE dicső, hősi, magasrendű, civilizált – népekből ered? Ez utóbbi egy világtörténelmi kiválasztottságot és egyetemes küldetéstudatot is von maga után, amit megfigyelhetünk a civil vallásosság egyes változatainál (Hammond, 1976) a legkülönbözőbb népeknél. A kérdésben való állásfoglalás politikai síkon is tükröződhet, és meghatározhatja politikai alakulatok programját, tevékenységét.

Lehetetlen nem észrevenni a mítosznak (a mitikus elbeszélési módnak) mint hitelesítő narratívának a hangsúlyos alkalmazását mindkét diszkurzív paradigmában. Bár a kanonizált finnugor paradigma diskurzusa esetében az akadémiai

történetírás, nyelvészet vagy antropológia szaktudományos nyelvezete folytán és tárgyilagos szaktudományi álláspontjának ismeretében ez nem nyilvánvaló első látásra, mégis, az „alkalmazott”, hivatalos tankönyvi nemzettörténet teli van kvázi-mitikus narratívákkal (ld. *Boia*, 1997, 2000). A alternatív gondolkörök hirdetői – bármilyen különbözőknek is bizonyultak az utóbbi, a kortárs magyar etno-pogány mozgalmakra irányuló kutatások során (*Hubbes*, 2012) – bátrabban és tudatosabban hagyatkoznak a mitikus elbeszélésre, túlhangsúlyozva a megalapozó történet szerepét a jelen és jövő nemzedékei nemzeti öntudatának és erkölcsi tartásának alakításában.

A vita az utóbbi évtizedekben messzire kiáradt a tudományos szakmai körök keretein túlra, és mélyen átítatta a nyilvánosság diskurzusait, érzelmi, pontosabban hazafiassági kérdéssé élesítve a magyar eredet kérdéseit. Ennek tékje a nemzeti önkép és öntudat, legmarkánsabb szerepe pedig a nemzeti eredetmítoszokban tud megnyilvánulni. Az eredetmitológia nem egyszerűen vallási vagy történelemismereti kérdés, de mindenekelőtt a magyarság önképéhez köthető, nemzeti önértéki és morális állásfoglalás, amelynek politikai vonatkozásai vannak (vö. *Szilágyi és Szilárdi*, 2007; *Sándor*, 2011). A nemzeti történelem, mint a nacionalizmus legfőbb eszméje eleve vallásos jelenséghez hasonlítható; a nemzeti őstörténelemnek a kortárs újpogány körökben való értelmezését vizsgálva, Szilárdi Réka (2013) a jelenségekört a nemzet szakralizálásaként írta le. Ez az élet minden területére kiterjedő újrászenteselésként értelmezendő, a tér reszakralizálásától, új szent helyek alapításától kezdve (*Povedák*, 2011; 2012) a nemzeti múlt vallással való átítatásáig.

A történelmi előzmények ismeretében végül felmerül a kérdés, mennyire új ez a mitológia? Hiszen akár a 19. századi romantikus nacionalizmus szakmailag zsákutcába futó irányzatai között, akár a már említett turanizmusban is megtalálhatók voltak előképei s általánosan megfigyelhető, hogy a kortárs újnacionalista mítoszok előszeretettel nyúlnak vissza hozzájuk. Sőt, mindezen túlmutatva jól látható, hogy még az akadémiai tudományosság reakciói is gyakorlatilag megegyeznek. (ld. *Honti*, 2010, 2012; *Sándor*, 2011, *Romsics*, 2014) Hiszen Schmidt József indogermanistának alább megfogalmazott kritikája – „egy a tudomány mezébe bujtatott társadalmi és politikai mozgalom... [melynél] Büszkébb szárnyalású gondolat-sas aligha kelt ki valaha szerényebb tojásból. [...] Másképpen és más képpel: [...] egy levegőbe épített Felhőkakukvár, amelynek építőmestere a fantázia, palléra a dilettantizmus, anyaga halvaszületett gondolatok, megbizonyíthatatlan és megbizonyíthatatlan föltevések, mondák és mesék, amelyek sokkal messzebb esnek a valóságtól és az igazságtól, mint Makó Jeruzsálemtől.” (*Schmidt*, 1925. 134.) vagy Zsirai Miklós „őstörténeti csodabogara” (1943) egyformán vonatkozhatna akár a kortárs alternatív történelemkutatók, akár száz évvel korábbi elődeik munkásságára is. Mindezek ellenére sem mondhatjuk azt, hogy „nincs új a nap alatt” s az újnacionalizmus mitológiai dimenziója csupán megismételné a korábbi mintázatokat. Tehetjük ezt annak tudatában, hogy napjainkra azért a 20. század eleji irányzatok továbbélése mellé megjelent több, ezektől független irányzat.

Kortárs ősmítoszok – főbb típusok

Az új magyar mitológia (és következésképpen, az etno-pogány szellemiség) egyik központi kérdése különös módon – vagy talán természetesen – az eredet kérdése. A kanonizált uráli, finnugor tétellel szemben, a magyarok óázsiái nép(ek) től és/vagy a suméroktól, hunoktól, szkítáktól, pártusoktól, szabiroktól, keltáktól, etruszoktól (*Baráth*, 2002; *Badiny Jós*, 1982; *Bobula*, 1961; *Götz*, 1990; *Kiszely*, 2001; *Mesterházy*, 2002; *Padányi*, 1989; *Pap*, 1999) vagy – más, újabb elméletek szerint – ősi elő-európai (kárpát-dunai) populációktól (*Cser és Darai*, 2005, 2007; *Friedrich és Szakács*, 2007) erednek. De még különösebb a misztikus, földönkívüli civilizációtól, elveszett földrésről való származás hite, amit az *Arvisura* (*Paál*, [1972] 1998) és a belőle eredő néhány követő csoport hirdet. (*Sándor*, 2011. 55-58.)

Fontos szerepe van a nyelvnek önmagában is: magyar nyelv őrzi az (emberi) ősnelv legrégibb alakját a maga eredeti tökéletességében (*Kiss*, 1999, 2004; *Varga Cs.*, 2001; 2002; 2003, 2004, 2005; *Végvári*, 2000; *Czakó*, 2009, 2011). Ennek a nyelvnek a jellegzetes tiszta logikája alapján, a magyar rovásírás volt a legelső írásforma, amelyből az összes többi ábécé később kialakult (*Varga G.*, 1999; *Varga Cs.*, 2001; *Ruzsinszky*, 2000) – következésképpen a magyar nép a közvetlen leszármazottja a történelem előtti ősműveltségnek, míg a többi népek belőle ágaztak és korszakosultak el (*Vámos-Tóth*, é.n.; *Vámos-Tóth és Paposi-Jobb*, 2005).

Ugyancsak a magyarok az igaz vallás letéteményesei, őrizői, kétszeresen is: Egyrészt ők azok, akiktől ered az igazi (pártus) „kereszténység előtti kereszténység”. (*Bobula*, 1961, *Badiny Jós*, 1976, 1998; *Zajti*, 1999) Annak dacára, hogy erővel „kereszténységre térítették”, a magyarságnak mégis sikerült megőriznie hitét, és fenntartania a szakrális életrendet a Kárpát-medencében az elmúlt ezredév során – a néphagyományokban átmentett csillagismeretnek köszönhetően. (*Pap*, 1999; 2000; *Szántai*, 2005, 2010a, 2010b) Másrészt, ugyancsak az igaz tudás fennmaradását köszönhetjük a néphagyománynak az eredeti sámáni ősvallás (vö. *Arvisura: Paál*, [1972] 1998) vagy a táltoshit rejtve-megőrzése révén, amely utóbbit különösképpen a Yotengrit tanaiból (*Máté*, 2004-2007) lehet megismerni.

Az első királya, Szent István által Mária Szűzanyának, a Boldogasszonynak (az ősi pogány magyar Babba istennő új arcának) (*Falvay*, 2001; *Molnár*, 2001) felajánlott Magyarország örökös szent küldetése az, hogy a Fény és az Igazság őrizője legyen, a Szent Korona misztikus programja révén. (*Pap*, 1997; 1999) Ezen fölül, szellemi hídként kell összekötnie Napkeletet a Nyugattal, mindeközben pedig megvédenie az egyetemesen központi jelentőségű Kárpát-térseget úgy a keleti népek betöréseitől, mint a nyugati imperialista hatalmak agresszív terjeszkedésétől. (*Balogh*, é.n.) Ezeknek a történelmi mítoszoknak számtalan (néha akár egymást is kizáró) változatuk van.

Nemcsak a kimondottan hitbéli vonatkozásokban vallásos jellegűek, mint amilyen a pártus Jézus meg a Szent Korona tana, az Anyahita – Boldogasszony – Babba-Mária kultuszok (*Falvay*, 2001; *Molnár*, 2001), a táltos-hiedelmek, hanem

a mitikus történelem, az idealizált ősök kultusza is erős vallásos színezetet kap, gyakran a fundamentalizmusig fokozott meggyőződéssel. Hasonlóképpen, a táj, a földrajzi környezet is szakralizálódik egyes narratívákban; másrészt több helyszín (Bösztörpuszta, tápiószentmártoni Attila-domb, Széphavas) rituális zárandoklatok, kiemelten vallási kultuszok központjává válik, mint Dobogókő a Pilis-szívcsakra tana (Aradi, [2013]; Pap, 1990) esetében, vagy maga a Kárpát-medence szentesül mint bölcső és élettér (Friedrich és Szakács, 2007; Géczy é.n.; Cser és Darai, 2005, 2007), több mítoszban is. Sajátosan erdélyi, székelyföldi vonatkozásokban, a szent földrajz kutatói számára egyes domborzati formák egy titokzatos ősműveltség (a pallag-kultúra) emlékeivé, egy misztikus őskultusz jeleivé válnak (Czimbalmas, 2010; Balla, 2010), vagy pedig a nagy hagyományú keresztény kegyhelyek telítődnek (újra) pogány és paravallási konnotációkkal, mint azt Csíksomlyó esetében is lehet tapasztalni.

A csíksomlyói Boldogasszony – Babba/Szűz Mária esetében is az ősmagyar hagyomány és a keresztény elemek elsősorban a hit kategóriájába sorolhatók, azonban szorosan kapcsolódnak történelmi mozzanatokhoz és nemzeti hőstettekhez. Nem tudjuk, hogy mikor történt az első csoda és miből állt ez, viszont már 1567-ben is a hargitai csatába indulásuk előtt a csapatok a somlyói Szűzanyához fohászkodtak, és ide tértek vissza, hogy megköszönjék a győzelem közbenjárásáért. A 17-18. században több csodás jelenség és esemény is történt, melyeket feljegyeztek és részben dokumentáltak is (P. Márk József OFM, 2014). A csodatévő Szűzanya rátevéődik, de egyben fel is eleveníti a népi hagyományban mindig is ismert Babba alakját (Daczó, 2001, 2010) és a kettő egybefonódva jelenik meg a Székelyföldön fellelhető újpogány irányzatokban.

Kötetünkben ezt a rendkívül összetett új mitológiát vesszük elemzés alá. Munkánk azonban már terjedelmi okoknál fogva sem lehet teljes. Egy kötetben nem térhetünk ki minden irányzatra és változatra. Amit elérhetünk, és elérni kívánunk, egy olyan tematikus kötet létrehozása, mely lerakja a későbbi kutatások módszertani, tematikai alapjait.

A kötetben szereplő tanulmányok a 2015 márciusában Sepsiszentgyörgyön szervezett „Új magyar mitológia” konferencia⁵ válogatott előadásai és utólagos hozzászólásai. Összeállításunkban igyekeztünk teret adni az elméleti, módszertani munkáknak éppúgy, mint a jelenségek kör különböző aspektusait elemző esettanulmányoknak, a kötet felépítése pedig tükrözi ezt az elvet.

Az első részben elméleti és módszertani munkák szerepelnek: így Kapitány Ágnes és Kapitány Gábor alapos módszertant kínál a modern mítoszok

5 A magyar alternatív történettudat diskurzusai vizsgálatának szentelt, *Új magyar mitológia: a szakralizált őstörténet médiareprezentációi és rítusai* címmel meghirdetett II. Szemeisztosz Műhelykonferenciát a Sapientia Erdélyi Magyar Tudományegyetem Csíkszeredai Karának Társadalomtudományi Tanszékén működő Szemeisztosz Webszemiotikai és Online Kommunikációs Kutatócsoportja szervezte 2015. március 6-án és 7-én, Sepsiszentgyörgyön, a MAGMA Kortárs Művészeti Kiállítótérben, a Székely Nemzeti Múzeum partnerintézményi támogatásával.

azonosításához, szemiotikai, hermeneutikai, interdiszciplináris elemzéséhez, jól használható definíciókkal, terminológiával; Voigt Vilmos tanulmánya ugyancsak szemiotikai módszert ajánl, Greimas logikai-szemantikai négyyszögét, amelyet eredményesen lehet mitikus paradigmák azonosításában is alkalmazni. Hoppál Mihály cikkében a mitológia mai szükségességének és továbbélésének elméleti-elvi kérdését tudománytörténeti áttekintés kíséri.

A második tematikus egység a magyar történelem átértelmezéseit, újraértelmezéseit tekinti át. Szabados György a magyar történelem két alapító vezéralakja, Álmos, és fia Árpád mítoszi és történettudományi képét vizsgálja a krónikák tükrében. Povedák István tanulmánya arra reflektál, hogy miként változott a legutóbbi évtizedekben Szent István képe a magyar művelődéstörténetben és különösen a populáris kultúra közegében, próbálja megtalálni a jelenség motivációs forrásait, valamint vizsgálat alá vesz egy új keletű történetet: a turáni átok mítoszat. Szeverényi Sándor a finnugor paradigmához köthető mítoszok és ellenmítoszok kialakulásának körülményeit elemzi tanulmányában. A magyar őstörténelem mítoszait Windhager Ákos írása tekinti át, többféle osztályozásukat is javasolva, valamint megvizsgálja, hogy miként kapcsolódnak ezek a mítoszok a legutóbbi idők szépirodalmi és populáris irodalmi világával. Tamás Dénes nem az idő, hanem a tér, a táj szempontjából közelíti meg a mítoszképződés, mítoszalkotás folyamatát: elemzésében rávilágít, hogy a népszerű Hazajárók dokumentumfilm-sorozat miként mitizálja és zárja be egy nosztalgikus magyar képvilágba a Kárpát-medence tájait.

A harmadik rész tanulmányai a mítoszok megéledését írják le a közösségi rítusok révén. Balázs Lajos az ázsiai kulturális hagyományokban is gyökerező, a magyar népi vallásosságban még élő együttevés mágikus hiedelméből kiindulva jut el a 21. században nemzeti ünneppé emelt „magyarok kenyerének” mágikus, mitikus hatásáig. Csáji László Koppány egy vallásiként is jellemezhető alternatív közösség ritualizált alkalmainak és diskurzusainak elemzésével vizsgálja azt, hogy miként mitizálódnak a magyar múlt tudományos és pszeudo-tudományos narratívái a csoport online és offline kommunikációjában és hagyománykonstrukcióiban. Csörsz Édua a Kurultajt mutatja be, mely a Magyar Turán Alapítvány rendezésében rituális színteret nyújt a magyarság keleti vándorlása és a honfoglalás, a hun és magyar ősök és mai sztyeppei rokonnépek mítoszai megélésére a bugaci puszta szívében; a rendezvény elemzésével a nemzeti kultúra reprezentációs olvasati módját kínálja. Illés Anna tanulmánya az újtáltosság jelenségét a neosámánizmus nemzetközi mozgalmának az értelmezési keretében vizsgálja, különös tekintettel arra, hogy miként konstruálódik meg az újtáltosság követőinek világnézete, identitástudata az általuk vallott mitikus narratívák alapján.

Az utolsó részben az új magyar mitológia székelőföldi változatainak kutatói foglalják össze a vizsgálataik eredményeit egy-egy tanulmányban. Hubbes László cikke ismerteti magát a kutatást, és az átértelmezett őstörténet, az újraélesztett hithagyományok, az újateremtett vallási jelképek, az átértékelődő magyarságtudat új mitológiájának sajátos székelységi narratíváit vizsgálja, olyan jelképek tükrében, amelyek részben a népi vallásosságból, részben a nemzeti romantika

hagyományaiból az utóbbi időben kezdtek (újra) szakrális jelentéstartalmakat nyerni. Fejes Ildikó tanulmányában arra hívja föl a figyelmet, hogy a székely nemzeti identitásépítés jelenben intenzíven zajló folyamatában a székelységre vonatkozó eltérő elméletek versengenek egymással, akár a politikai szféra bevonásával is. Mihály Vilma írása pedig a kortárs új magyar mitikus narratívák székelyföldi változatain belül a feminin vonatkozásokat, a nőiség képeinek és szimbólumainak irodalomban és gyakorlatban való megjelenési formáit térképezte fel és értelmezte, különös tekintettel a Babba Mária népi vallásosságban gyökerező, a csíksomyloi Boldogasszony-kultusz hagyományaiból kiinduló mítoszváltozatokra.

Kötetünk természetesen nem teljes, ahogy a folyton konstruálódó új magyar mitológia sem lehet teljes. Léteznek kereknek, egésznek tűnő változatai, melyek azonban idővel éppúgy a feledés homályába merülhetnek, mint a korábbi magyar mitológia egyes elemei. Célunk nem is az volt, hogy egy lezárt, minden szempontból feltárt és elemzett új magyar mitológia leírását adjuk, hanem sokkal inkább az első lépések megtétele, mely talán alkalmas lehet az egymással szembenálló olvasatok közötti manőverezésre, azok megértésére, netán még az áthidalhatatlannak tűnő szakadékok feltöltésére is. A munka csak most kezdődik igazán...

*Sepsiszentgyörgy – Csíkszereda – Szeged,
2015. Enyészet/Disznótor/Szent András hava/november 29-én.*

Irodalom és forrásjegyzék

- Aitamurto, Kaarina és Simpson, Scott (2013, szerk.): *Modern Pagan and Native Faith Movements in Central and Eastern Europe – Anthology*. Acumen, Durham.
- Anderson, Benedict (2006): *Elképzelt közösségek. Gondolatok a nacionalizmus eredetéről és elterjedéséről*. L'Harmattan, Budapest.
- Aradi Lajos (2013): A Pilis titkai, avagy mi is az a Pilis-rejtély? előadássorozat. A *Pilis-rejtély*. Letöltés ideje: 2014.01.24. Webcím: <http://apilis.fw.hu>
- Assmann, Jan (2004): *A kulturális emlékezet. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban*. Atlantisz, Budapest.
- Assmann, Jan (2006): *Religion and cultural memory*. Stanford University Press, Stanford CA.
- Bakó Rozália Klára és Hubbes László Attila (2011): Religious Minorities' Web Rhetoric: Romanian and Hungarian Ethno-Pagan Organizations. *Journal for the Study of Religions and Ideologies*, 10. 30. sz. 127-158.
- Badiny Jós Ferenc (1982): *Nyelvtudomány és őstörténet*. Szerzői magánkiadás, Buenos Aires.
- Badiny Jós Ferenc (1998): *Jézus király – A pártus herceg. Ősi Örökségünk Alapítvány*, Budapest.
- Badiny Jós Ferenc (1976/2006): *Ballada*. Magyar Ház, Budapest.

- Balla Ede Zsolt (2010): *Szent földünk rajza*. Szerzői kiadás. h.n. (Székelyudvarhely).
- Balogh S. (é.n.): *A Szent Korona, Koronázás és a magyar küldetés*. Letöltés ideje: 2010.10.06. Webcím: http://www.magtudin.org/Szent_korona%201.htm
- Baráth Tibor (2002): *A magyar népek őstörténete*. Egyesített kiadás. Püski, Budapest.
- Bellah, Robert N. (1967): "Civil Religion in America." *Daedalus*, 96: 1-21
- Bobula Ida (1961): *A sumér–magyar rokonság kérdése*. Editorial Transsylvania, Buenos Aires.
- Boia, Lucian (1999): *Történelem és mítosz a román köztudatban*. ford. András János, Kriterion, Bukarest-Kolozsvár. (eredeti: *Istorie și mit în conștiința românească*, Humanitas, București 1997)
- Boia, Lucian (2000): *Pentru o istorie a imaginarului*. transl. Tatiana Mochi, Humanitas, București. (eredeti: *Pour une histoire de l'imaginaire*, Les Belles Lettres, Paris, 1998)
- Boia, Lucian (2012): *De ce este Romania altfel?* Humanitas, București.
- Cser Ferenc és Darai Lajos (2005): *Magyar folytonosság a Kárpát-medencében*. Fríg Kiadó, h.n. [Pilisszentiván]
- Cser Ferenc és Darai Lajos (2007): *Az újkőkori forradalom népe*. Fríg Kiadó, h.n. [Pilisszentiván]
- Czakó Gábor (2009): *Beavatás a magyar észjárásba*. Cz. Simon Bt., Budapest.
- Czakó Gábor (2011): *Eredeti magyar nyelvtan*. Cz. Simon Bt., Budapest.
- Czimbalmás Tivadar (2010): *Az őshaza*. film, Letöltés ideje: 2015-11-29. Webcím: <https://www.youtube.com/playlist?list=PLFCAD2E30057D0F4F>
- Daczó Árpád (P. Lukács O.F.M) (2001): *Csíkсомlyó titka. Mária-tisztelet a néphagyományban*. Pallas-Akadémia Könyvkiadó, Csíkszereda.
- Daczó Árpád (P. Lukács O.F.M) (2010): *Csíkсомlyó ragyogása*. Pallas-Akadémia Könyvkiadó, Csíkszereda.
- Falvay Károly (2001): *Boldogasszony. A női szerep a magyar hitvilág tükrében*. Tertia, Budapest.
- Feischmidt Margit és mtsai. (2014, szerk.): *Nemzet a mindennapokban. Az újnacionalizmus populáris kultúrája*. L'Harmattan – MTA Társadalomtudományi Kutatóközpont, Budapest.
- Friedrich Klára és Szakács Gábor (2007): *A Tászkok-tetőtől a bosnyák piramisokig*. Regiszter Kiadó, Budapest.
- Gellner, Ernest (2004): *A nacionalizmus kialakulása: a nemzet és az osztály mítoszai*, In: Kántor Zoltán (szerk): *Nacionalizmuselméletek*. Rejtjel, Budapest.
- Gellner, Ernest (2009): *A nemzetek és a nacionalizmus*. Napvilág Kiadó, Budapest.
- Götz László (1990): *Keleten két a nap*. Népszava, Budapest.
- Hall, Stuart (1990): *Cultural Identity and Diaspora*. In: Rutherford J. (szerk.): *Identity: Community, Culture and Difference*. Lawrence and Wishart Ltd., London. 222-237.
- Hammond, Phillip E. (1980): *The Conditions for Civil Religion. A Comparison of the United States and Mexico*. In: Bellah, Robert Neely és Hammond, Phillip E. (szerk.) *Varieties of civil religion*. Harper & Row., San Francisco. 40-85.

- Hermann Gusztáv Mihály (2004): Székely történeti kistükör 1848-ig. *LIMES* 2004.1-2 sz., online elérhető változat: *Transindex – Adatbank*. Letöltés ideje: 2015.11.28. Webcím: <http://adatbank.transindex.ro/cedula.php?kod=60>
- Hobsbawm, Eric J. (1983): Introduction: Inventing Traditions, In: Hobsbawm, Eric J. & Ranger, Terence O. (szerk.): *The Invention of Tradition*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Hobsbawm, Eric J. (1992): Ethnicity and Nationalism in Europe Today. In: *Anthropology Today*, 8./ 1. sz.
- Honti László (2010, szerk.): *A nyelvrokonságról. Az török, sumer és egyéb áfium ellen való orvosság*. Tinta Kiadó, Budapest.
- Honti László (2012): *Anyanyelvünk atyafiságáról és a nyelvrokonság ismérveiről. Tények és vágyak*. Tinta Kiadó, Budapest.
- Hoppál Mihály (2013): A magyar ősvalláskutatás (új) útjai. In: *Magyar Őstörténet – Tudomány és hagyományörzés*. MTA BTK Történettudományi Intézet, Budapest, 231-238.
- Hubbes László Attila (2012a): Lázadó ősök – pogány fiatalok? Magyar újpogány közösségek kommunikációs rítusai a világhálón. In: Hubbes L. A. (szerk.): *Etno-pogányok. Retorikai fogások a hálón innen és túl: etno-pogány rítusok és mítoszok*. Erdélyi Múzeum Egyesület (EME), Kolozsvár. 95-114.
- Hubbes, László Attila (2012b): Ritual Deliberations around Mythic Narratives in Online Ethno-Pagan Communities. In: Bakó, R. K. és mtsai (szerk.): *Argumentor III. Proceedings of the third international conference on Argumentation and Rhetoric*. Partium Press, Oradea – Debrecen University Press, Debrecen. 259-294.
- Hubbes, László Attila (2013): Romanian Ethno-Paganism: Discourses of Nationalistic Religion in Virtual Space. In: Aitamurto, Kaarina és Simpson, Scott (szerk.): *Modern Pagan and Native Faith Movements in Central and Eastern Europe – Anthology*. Acumen, Durham. 213-229.
- Hubbes László Attila (2012, szerk.): *Retorikai fogások a hálón innen és túl: etno-pogány rítusok és mítoszok*. Erdélyi Múzeum Egyesület (EME), Kolozsvár.
- Hubbes László Attila (2014): Új magyar mitológia, In: Povedák István, Szilárdi Réka (szerk.): *Sámán sámán hátán. A kortárs pogányság multidiszciplináris elemzése*. SZTE BTK Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék, Szeged, 34–54.
- Kapitány Ágnes és Kapitány Gábor (2001): Modern mitológiák. In: *Kultúra és Közösség*, V. évf. 2000. 4. sz., VI. évf. 2001. 1. sz. 127–145.
- Kapitány Ágnes és Kapitány Gábor (2012): A modern mitológiák elemzésének kérdései. *Replika*, 80, 3. sz. 9–27.
- Kiss Dénes (1999): *Bábel előtt. Isten nyelve, avagy képességünk a magyar nyelvre*. Miskolci Bölcsész Egyesület, Miskolc.
- Kiss Dénes (2004): *Bábel után. Esszék, tanulmányok a magyar nyelvről*. Püski, Budapest.
- Kiszely István (2001): *A magyar nép őstörténete*. Magyar Ház Kiadó, Budapest.
- Magyar Katolikus Püspöki Konferencia „Az Egyház élő hitével összhangban” című körlevele, (2009), Letöltés ideje: 2015.11.28. Webcím: <http://uj.katolikus.hu/cikk.php?h=1386>

- Marác László (1998): A finnugor-elmélet tarthatatlansága nyelvészeti szempontból. *Turán*. (XXVIII.) Új I. évfolyam 5. szám, 11-29.
- P. Márk József OFM (2014): *Csiksomlyói mozaik*. Erdélyi Ferences Rendtartomány, Csíksomlyó.
- Máté Imre (2004-2007): *Yotengrit I-IV*. Püski Kiadó, Budapest.
- Máté-Tóth András (2007): Szent nemzet. A nacionalizmus mint civil vallás Kelet-KözépEurópában. In: Hegedűs Rita és Révay Edit (szerk.) *Úton. Tanulmányok Tomka Miklós tiszteletére*. SZTE Vallástudományi Tanszék, Szeged. 153-168.
- Máté-Tóth, András és Feleky, Gábor Attila (2009): Civil Religion in Central and Eastern Europe: An Application of an American Model. *Americana. E-Journal of American Studies in Hungary*. 5. 1. sz. Letöltés ideje: 2013.05.06. Webcím: <http://americana-ejournal.hu/vol5no1-/mate-toth-feleky>
- Mesterházy Zsolt (2002): *Magyar ókor I-II*. Magyar Ház, Budapest.
- Molnár V. József (2001): *Hétboldogasszony*. Főnix Könyvek, Debrecen.
- Paál Zoltán (1972/1998): *Arvisura – Igazszólás. Palócok Regevilága. I-II*. Püski Kiadó, Budapest.
- Padányi Viktor (1989): *Dentu-Magyararia*. Turul Kiadó, Veszprém.
- Pap Gábor (1990): A Pilis-szindróma. *Országépítő*. 2. sz. 2-9.
- Pap Gábor (1997): *Angyali korona, szent csillag. Beszélgetések a magyar Szent Koronáról*. Jászsági Művésztelep-Tőtevény, Jászberény.
- Pap Gábor (1999): *Hazatalálás*. Püski Kiadó, Budapest.
- Pap Gábor (2000): *Nefejejts. Emlékezetre méltó dolgok népmeséinkről, csillagainkról, sorsunkról*. Örökség Könyvműhely, Érd.
- Papp Lajos (2009): nyílt válaszelevele a Magyar Katolikus Püspöki Konferencia „Az Egyház élő hitével összhangban” című körlevelére, *Szeretetben Testvérem* honlap, 2009. október 4. Letöltés ideje: 2015.11.28. Webcím: <http://szeretetbentestverem.ewk.hu/ujpoganysag/>
- Povedák István (2011): Transformations after the Collapse of Socialism. Sacred Spaces in Post-Soviet Hungary. In: Bedinsky, W., Mazur-Hanaj, R. (szerk.): *The Tree, the Well and the Stone. Sacred Places in Cultural Space of Central-Eastern Europe*. In Crudo, Warsaw, 97-107.
- Povedák István (2012): Transforming Sacred Places. In: Köiva M. (szerk.): *The Ritual Year 6. The Inner and the Outer*. Estonian Literary Museum, Tartu, 27-42.
- Povedák István (2014): Láthatatlan határok. A keresztény-újpogány szinkretizmus. In: Povedák István, Szilárdi Réka (szerk.): *Sámán sámán hátán. A kortárs pogányság multidiszciplináris elemzése*. SZTE BTK Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék, Szeged, 55-78.
- Rédei Károly (1998): *Őstörténetünk kérdései. A nyelvészeti dilettantizmus kritikája*. Balassi, Budapest.
- Romsics Ignác (2014): A magyarok őstörténetéről. Bizonyosságok, hipotézisek, hiedelmek. *Magyar Tudomány* május. Internetcím: <http://www.matud.iif.hu/2014/05/01.htm>. (Letöltés: 2014. szeptember 15-én.)
- Ruzsinszky László (2000): *A ragozó ősnyelv írásának világtörténete*. Szerzői magánkiadás, Komló.

- Sándor Klára (2011): *Nyelvrokonság és hunhagyomány*. Typotex, Budapest.
- Schmidt József (1925): Túránizmus. *Nyugat* (18) 137-200.
- Strmiska, Michael F. (2005, szerk.): *Modern Paganism in World Cultures. Comparative Perspectives*. ABC-CLIO, Santa Barbara, CA.
- Szántai Lajos (2005): Gesta Hungarorum I-II. Nyilvános előadások. Kecskemét 05.09.-03.10. Youtube. Letöltés ideje: 2013.10.14. Webcím: <http://www.youtube.com/watch?v=IdXe7LhEGSE> I:01:13–25.
- Szántai Lajos (2010a): Szent Korona misztériumának, és tanának időszerű kérdései. Nyilvános előadás. *Szent Korona Őrzőinek Szövetsége hivatalos honlapja*. Letöltés ideje: 2014.01.24. Webcím: <http://szkosz.com/node/321>.
- Szántai Lajos (2010b): A Magyar Szent Korona szimbológiai megközelítése. *Dobogó honlap*. Letöltés ideje: 2014.01.24. Webcím: <http://dobogommt.hu/irasok?aid=72>.
- Szilágyi Tamás és Szilárdi Réka (2007): *Istenek ébredése. Az újpogányság vallástudományi vizsgálata*. JATE Press, Szeged.
- Szilárdi Réka (2013): *Magyarországi újpogány vallások nemzeti identitáskonstrukciójának narratív mintázatai*. Doktori értekezés, k.n. Pécsi Tudományegyetem. Letöltés ideje: 2013.10.21. Webcím: http://pszichologia.pte.hu/files/tiny_mce/doktori/Szil%C3%A1rdi%20R%C3%A9ka-D-2013.pdf
- Szilárdi Réka (2014): A magyar kortárs narratívumok nemzeti identitáskonstrukciói. in Povedák, István, Szilárdi Réka (szerk.) *Sámán sámán hátán. A kortárs pogányság multidiszciplináris elemzése*. SZTE BTK Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék, Szeged, 11-24.
- Vámos-Tóth Bátor (é.n.): *A név-szerkezetek világfüzére – minden út tamanába vezet*. Letöltés ideje: 2010. 10. 06. Webcím: <http://sgforum.hu/listazas.php3id=1078212785&order=reverse&index=2&azonosito=magyarazonos>
- Vámos-Tóth Bátor és Paposi-Jobb Andor (2005): *Tamana világnévtár*. Magyarorszá-gért, Édes Hazánkért Kiadó, h.n.
- Varga Csaba (2001): *JEL JEL JEL – az ABC 30.000 éves története*. Frig Kiadó, h.n. [Pilisszentiván]
- Varga Csaba (2002): *Az ősi írás könyve*. Frig Kiadó. h.n. [Pilisszentiván]
- Varga Csaba (2003): *A kőkor élő nyelve*. Frig Kiadó. h.n. [Pilisszentiván]
- Varga Csaba (2004): *HAR – avagy Európa 45. 000 éves szellemi és nyelvi öröksége. I-II*. Frig Kiadó. h.n. [Pilisszentiván]
- Varga Csaba (2005): *A Magyar szókincs titka*. Frig Kiadó, h.n. [Pilisszentiván]
- Varga Géza (1999): *A székely rovásírás eredete. Írástörténeti tanulmányok*. Írástörténeti Kutatóintézet, Budapest.
- Végvári József (2000): *„Én is szakisztnék” – Írások nyelvről és szerves műveltségről*. Főnix Könyvek, Debrecen.
- Voigt Vilmos (2006): *A vallás megnyilvánulásai. Bevezetés a vallástudományba*. Timp kiadó, Budapest.
- Zajti Ferenc (1999): *Zsidó volt-e Krisztus? Gede testvérek kiad., h.n.,*

Zsirai Miklós (1943): Őstörténeti „csodabogarak”. In: Ligeti Lajos, (szerk.) *A magyarság őstörténete*. Magyarságtudományi Intézet – Franklin Társulat – Akadémiai Kiadó, Budapest, 11–26.



Nap-Hold-kereszt sámánkopja a Madarasi Hargitán

ELMÉLET-MÓDSZERTAN

Már a régi sem a múlt Interpretációs jelen és mi(sz?)ticizált megéltség

Minden múlt(-értelmezés) történetfüggő, sőt nagyban és többnyire értelmezéstörténet függvénye is. A jelentésteretek diskurzusa, meg a szereplők elbeszélésmódja sosem lehet ettől elrugaskodott. Hisz, mint Hayden White írja: „*Minden történelem fikció*” – s ezzel az utóbbi fél évszázad történetírásának egyik alapszempontját fogalmazza meg, minthogy a képzelet és emlékezet kifejezetten esszéisztikus és irodalmi-bölcseleti gesztusként értelmezhető kihívássá éppen ettől válik talán.¹ A megértést szolgáló bölcseleti narratívák persze régtől fogva kiegészülnek a természetfölötti, a nehezen értelmezhető, a társadalom-független vagy épp társadalmi alrendszeri tüneményekkel, egyebek között a vallási/egyházi/világképi jelenségekkel összefüggésben is. Az „idők teljességében” való, vagy legalább ennek esélyét fókuszba emelő gondolkodási szertartás, akár „üdveseményeket”, akár hétköznapi eljárás- és megélésmódokat tükröz, minduntalan a világok „démoni hatalmasságaival” vagy szakrális bizonyosságot kereső mitikus világképek konstruálásával törekszik érvényes narratívákat előállítani (bővebben lásd *Bultmann*, 2007. 205-212.o., 316-322.). „A mítoszban az a hit fejeződik ki, hogy az ember által lakott, ismert és rendelkezésre álló világ alapja és célja nem önmagában van, hanem kívül esik az ismerten és megfoghatón, és hogy ezt az ismert és rendelkezésünkre álló világot folytonosan áthatják és fenyegetik az alapját és határát jelentő titokzatos hatalmak. Ezzel együtt a mítosz azt a tudást is hordozza, hogy az embernek nincs hatalma önmaga felett, hogy nemcsak az ismert világon belül nem független, hanem mindenekelőtt az ismert dolgok világán túl ható erőktől függ, és hogy e függés révén éppen az ismert erőktől válhat szabaddá. A mítosz tehát tartalmazza saját kritikájának motívumát, azaz megalapozza objektíváló elképzeléseinek kritikáját, mivel tulajdonképpen célja – hogy a világ és az ember felett uralkodó dolgok transzcendens hatalmáról beszéljen – kijelentéseinek tárgyasító jellege folytán homályosan és burkoltan jelenik meg” (*Bultmann*, 2007. 212.). „További vizsgálódásra lenne szükség annak leírására, hogy meddig terjed a hasonlóság a modern történet- és természettudomány között. Számunkra most az a fontos, hogy a modern történelemfelfogás a valóságot nem objektíváló módon, hanem a történelmileg egzisztáló ember valóságaként értelmezi” (uo. 317.)

Kötetünk talán alapkérdése: elavul-e, ami régről való, s ha mégsem, mi élteti tovább, hogyan kel új életre, illeszkedik kortárs szimbólumrendszerekbe, narratívákba, létmódokba, normaképzetekbe, „objektíválódó” tudásba. Azaz régi-e még, ha már új (is), s ha recens formaváltozatban is létezik tovább? Ha régi, idejétmúlt,

1 Az erről szóló problematika volt kurrens témája a White részvételével és tiszteletére rendezett 2009-es rochesteri történetész-konferenciának, *Between History and Narrative: A Colloquium to Honor Hayden White*. <https://www.rochester.edu/news/printable.php?id=3356>

elavult, korfüggő volt is, lehet-e még az egykori reprezentációs alakzataiban tetten érní, megnevezni, s pusztán az interpretáció révén revitalizálni? Avagy: marad-e régi a múlt, ha újraértelmezzük, ha friss nevet kap, s ha életképessége új verzióban mutatkozik? Demitologizálták már épp elégszer, átírták és újraélesztették megannyiszor, s mindezek után/ellen megmaradt mégis az igény, hogy életre galvanizálják a mitikus históriát a kortárs kontextusok egyik „alapszövegeként” – vagy pedig ez az újabb mitikus világképek egyikévé silányul?

Az új magyar mitológia mint egyfajta revitalizált régi magyar mitológia átöltöztetett változata, messze nem maradhat független az életképesnek minősült, az ábrándokba süppedt, a primer érdekeket időlegesen szolgáló, hősiesítő vagy defenzív-önboldogító reprezentációs módoktól. S nemcsak nálunk nem, hanem a léthelyzet-átéló és átértelmező társadalmi szereplők adott terében, a nemzettudat építésében érdekelt bármikori és bárhol regnáló kormányzat esetében, vagy akár az „akadémiai tudományosság” mezőjében (a „diaszpóra-magyarság” história-interpretációjától, cseh vagy morva nemzettudattól a román kontinuitás-elméletig, a keltológia hazai törekvéseitől az Arvisura-tan hirdetőiig, az újszékely mitológiától a szcientológiáig ezeregy helyen) is. E tanok, elbeszélések, narratívák és analogikus vagy dehistorizáló közlésmódok természetesen ugyancsak a *történelem elbeszélésének verziói*, s a demitologizáló, vagy épp átmitologizáló eljárások sosem lesznek-lehetnek egyeduralkodók, míg jelen van az értelmező ember egyedi-csoportos kérdezési és válaszadási rutinja is. Ezzel együtt Hayden White szerint a 20. század legjelesebb történészei az antinarratív irányt követték, főképp azzal a meggyőződéssel, hogy a világ jelenségei nem beszélhetők el formalizált vagy improvizált közlésmódokban...: „megtagadták, hogy a múltból egy történetet meséljenek el, pontosabban szólva, nem egy jól jelzett felütéssel, középső és befejező résszel rendelkező történetet írtak; az általuk vizsgált folyamatokra nem húzták rá azt a formát, amit általában elbeszélésként szokás értelmezni. Miközben elmondták a valóságról szerzett észleleteiket, illetve azt, amit ők annak tartottak, nem narrativizálták az általuk vizsgált bizonyítékokban, illetve az azok mögött meghúzódó valóságot nem öntötték egy történet formájába. Példájuk alapján megkülönböztethetünk olyan történeti diskurzust, amely elbeszél, s olyat, ami 'narrativizál', azaz olyat, ami nyíltan rátekint a világra és jelenti észleleteit, s olyat, ami úgy tesz, mintha a világot magát beszéltetné, mégpedig egy történet formájában” (White, 1996).

Az újpogányság a nemzeti identitás-rekonstrukciós (inherens, émikusan leképezett) eljárások mellett egészen evidens módon a külső (étikus rálátást megengedő) be- és kölcsönhatások terében keletkezik, alighanem egy másik narratíva révén, és élteti a társadalmi aktorok involvált köreit. De mindez messze nem független a messzi távolból is hatást gyakorló, vagy a szakrális és eligazodási hullámzások közepette valamiféle orientációs pontot képező millenarisztikus vagy globális folyamatoktól sem. Nem kizárólagos, csupán szűk definícióként hadd utaljak a történelem (szűkebben történeti interpretáció és nemzeti történetírás) egyik közismert szempontjára, melyet a mítoszról megfogant opuszában Szttyeblyin-Kamenszkij ekképp határoz meg: „A mítosz olyan történet, amelyet ott,

ahol megszületett és élt, valóságként éltek meg, bármily valószerűtlen volt is. De hát miért éltek meg valóságként olyan történeteket, amelyek oly nyilvánvalóan valószerűtlenek voltak? ... A mítosz lényegét tehát – azt tudniillik, hogy amíg a szó tulajdonképpeni értelmében mítosz volt, addig valóságként éltek meg /.../ ugyancsak képtelenek voltak megérteni” (Sztjeblin-Kamenszkij, 1985. 7-9.).

A megértés, a kutatás és rálátás, a mitikus konstruktumok formálódása és narratív élettörténete tehát részint a társadalmi szereplők igényrendszerét, hiányérzeteit, közgondolkodási vagy politikai-históriai attitűdjeit tükrözi, részint pedig a kutatókét, értelmezőket, elemzőket, akik ritkán fordulnak önmaguk felé azzal a direkt kérdéssel, miért is foglalkoznak épp mítoszokkal vagy mitizálódó jelenségekkel. A millenáris vallások, az új vallásos mozgalmak és kérdésfeltevések ezért mintegy szükségképpen tagolódnak aktorok, celebrálók és hívek, konstruálók és átértelmezők, támogatók és ellenzők, (egyházi, civil vagy állami) intézmények és szubjektumok szegmenseire, s mindettől a kutatók körei sem mentesek, akár korszakok, irányzatok és iskolák, divatok és recens kérdésfeltevések kihangosítóiként, akár pedig mint résztvevő, érintett aktorok formálnak „objektív” véleményt. Ha pedig ehhez még az emlékezés/emlékeztetés, emlékezet/múlt-ideológia, történetmesélés/befogadás kommunikatív dimenziói is hozzáadódnak, bizony az önértelmezés kortárs tónusai egészen új diskurzus-mezők kialakulásáig, térhódításáig is elvezetik az elemzőt-kutatót (vagy épp olvasót, hívőt, stb.). Az imaginációk, konteók, szakrális performance-ok, idea-tanok, ideológiák ezekre rakódása pedig egy további, talán újabb réteget, a narratív és transzkulturális értelmezési gyakorlatot kelti életre.

A mítosz mint a „benne-élés maga”, nem csupán létmód és világkép, helyzettudat és identitás-értelmezés lenyomata, hanem szimbolikus vagy átélhető formában az időiség egyik dimenziója is. A /nemzeti/ eredetkutatás vagy eredet-értelmezés társadalmi aktorokban megképződő igénye ennyiben viszont nem pusztán politikai identifikációs problematika, hanem életvilág-képlet is (akár a Berger – Luckman értelmezte valóság-konstrukció értelmében ugyancsak). Sőt, legtöbb esetben ennek exterritoriális vagy misztikus verziója, az adott léthelyzetten és helyzettudaton mentális készletekkel változtatni hajlamos szubjektum szimbolizációs akaratnyilvánítása épp annyira (lásd a blogok, weboldalak, szakrális körök híveinek-követőinek öninterpretációs vagy világmagyarázati dimenzióit az internetes közösségek támogató, fenntartói körében, vagy a New Age-jelenség, a Szcintológia Egyház, a Hit Gyülekezet öninterpretációit a világhálón)... A „sajátos oktatást és titkot magukba foglaló” rituális folyamatok (*Eliade*, 1999. 241.o.),² még ha „kiüresedett”, „bármilyen mértékben deszakralizálódott”, de végtére mégiscsak rítusnak tekinthető szertartások egész öntörvényű rendszere a korszpecifikus és kultúraspecifikus saját dimenziókat a pusztán praktikus funkciók mellett/helyett szimbolikus funkcióval ellátó törekvésekkel találkozik, s ennek szükségképpen része kell legyen az újvallásosság megannyi megnyilvánulása, ezáltal a társadalmilag szabványosított szerepkészletek eltávolítása és

2 Bővebben lásd *Eliade*, 1993., 1999.

autonóm szokások, új rutinok keresése, ezek tereinek birtokbavétele, az elkülönüléssel párhuzamos új kapcsolathálók kialakítása, vagy akár miszticizmusa is.³

Kötetünkben egy sor tanulmány olvasható, melyekben az újpogányság, az újnacionalizmus, az eredetkutatás és akár a kollektív tudatban (vagy alatta) megbúvó archetípusok, az emberi lények „maiságát” épp a múltbéli referenciákkal vagy narratív „tényvilággal” értelmezőközösségi miliőbe átemelő eljárásmodjai mutatkoznak meg s kerülnek a kutatók képzeeteivel vagy analógiáival életteli közegbe. Interpretációk ezek, képek, varázatok, mítoszok és hitvilágok, megesések és kiváltóságosság-keresések, melyek célja éppúgy valamely „logikai” támaszt meglectni, ahogyan a múltra vonatkozó teóriák szárazabb vagy mesésebb tudományos verziói számára is hasonlóképpen. E tudományos közlés- és közelítésmódok hol az összehasonlítás eszközével, hol az eredet-kritikai aspektussal, máshol a lokálisan jellemző változatok empirikus felmutatásával, összességében pedig a származáshistóriák közepette fókuszba került „magyar kérdés” újabb tematizációjával élnek, ezek mindegyre univerzalizistikusabbnak tűnő változatait mutatják föl. Ahogyan Povedák és Hubbes bevezetőjükben jelzik egy „egységesülő új mitológiai világgép” fokozatos kirajzolódásának háttéréről: „...bebizonyosodott, hogy az, amit ma újpogánysággként neveznek Magyarországon, valójában egy globális vallási mozgalomként létező kortárs pogányság speciálisan Kelet-Európára jellemző változata. Ez azonban alapvető jellemzőiben különbözik a ’nyugati’ áramlatoktól, ami miatt indokolt etno-pogánysággként való megjelölése és elkülönítése... /.../ láthatóvá vált az a ’nemzeti identitás-rekonstrukciós’ komplexum 20. századi magyar történelmi hányattatások, a megcsonkíttatás, az internacionalizmus, a transznacionalizmus után újra akarta építeni, jelentéssel kívánta megtölteni a ’mi a magyar?’ kérdést. /.../ ...az újnacionalizmus rendkívül változatos dimenziókkal rendelkezik (többek között hangsúlyos a művészeti, szimbolikus, történeti, mitológiai, zenei, rituális, politikai, szociális, vallási dimenzió). Ezek közül jelen kötet a mitológiai dimenziót veszi vizsgálat alá, azonban ki kell emelnünk, hogy ez a dimenzió számít mind közül a leghangsúlyosabbnak, hiszen ez adja a narratív alapot az összes többi dimenzió számára” (Povedák – Hubbes, 2015).

Minthogy kötetünk a kultúratörténeti támpontok mellett elsősorban élő hagyományt vizsgál, nem meglepő, hogy a szimbolikus formák „grammatikájára”, működési mechanizmusára, keletkezés- és működésmódjára fókuszál. Módszerében részint az intézmények, vitális szekvenciák, jelképek, csoportmagatartások magyarázatára, emellett ezek működésére vállalkozik, részben vagy egészben is hol az univerzális formák, hol a rendszerszerű működés, hol a képzetek és világgépi támpontok törvényszerűségeit világítja meg vagy mutatja ki. Narratív és konstruktív képleteik szerint a Szerzők többsége valamiképp az egyetemes szakrális-mágikus-mitikus szimbólumok természetrajzát vázlatozza, sőt egyes vallási szubkultúrákban, e kultúrák egyes korszakaiban más-más szerveződési formákat, idoloikat, virtuális konstrukciókat mutat be. E kultúratörténeti aspektusú elbeszélésmód persze csak részben, s korántsem vita nélkül illeszkedik a hazai

3 Lásd ehhez Barna- Povedák, 2014; valamint Gagy, 2010. 186-193; továbbá Máté-Tóth – Nagy, 2011.

vallástudomány, szakrális néprajz, metafizikai életvilág vagy csoportkultúra-kutatás hagyományaihoz: nem próbál példaképpen a „turanista” vagy finnugrista, sumér, hun vagy pártus múltképhez ragaszkodni az eredetkutatás szakrifikált – vagy szakrifikálódott – verzióinak elfogult hívőjévé válni, sem a nagy- vagy kisegyházak és sámánizmus régi keletű vitájában pusztá időrendi, hitelvi vagy befogadottsági (hívőköri) dimenzióiban bárhová lecövekelni. Másképp mondvá: a mitikus elbeszélési módok, a történeti elbeszélés és emlékezetkutatás recens eseteinek tanulmányaiba nem kíván egyik kutató sem kizárólagos narratívákat bevezetni, de még a „tankönyvi nemzettörténet” direkt elvitatásába, belső vagy külsődleges „értékrend” felállítására sem vállalkozik. Sokkal inkább a mitikus elbeszélő eljárások tudománykritikai és empirikus felmutatása a Szerzők legtöbbjének célja, diszkurzív paradigmák sorra vétele, változataik megvilágítása a „rejtett kutatási terv” kibontásának kerete. A „megalapozó” történetmesélés eszköztára pedig régre nyúlóan hajlamos a nemzeti önkép, a mitikus múlt önértelmezési kísérlete, a nemzeti eredetmítosz fontosságának és építésének vállalhatósága szempontjából értékelni-értelmezni a nyilvánosságban is teret nyert (vagy egyre kiterjedtebben teret kereső) eredetmítosz-építés jeleinek sokféleségét, árnyalati eltéréseit, kulturális környezettől is függő reprezentációs módjaik színes belvilágát kontextuális elemzés tárgyává tenni.

„Az eredetmitológia nem egyszerűen vallási vagy történelemismereti kérdés, de mindenekelőtt a magyarság önképéhez köthető, nemzeti önérzeti és morális állásfoglalás, amelynek politikai vonatkozásai vannak (vö. *Szilágyi és Szilárdi*, 2007; *Sándor*, 2011). A nemzeti történelem, mint a nacionalizmus legfőbb eszméje eleve vallásos jelenséghez hasonlítható; a nemzeti őstörténelemnek a kortárs újpogány körökben való értelmezését vizsgálva, Szilárdi Réka (2013) a jelenségkört a nemzet szakralizálásaként írta le. Ez az élet minden területére kiterjedő újrashentelésként értelmezendő, a tér reszakralizálásától, új szent helyek alapításától kezdve (*Povedák*, 2011; 2012) a nemzeti múlt vallással való átitatásáig...” – írják a szerkesztők.

Ezt a nemzetvallási miliőt, mint az eredetkutatás összehasonlító elemzési térénümát a magam /jóval szűkösebb, és szükségképpen struktúra-orientáltabb/ ráközelítésével korántsem próbálnám újra- vagy átértelmezni a multidimenzionális kultúrafelfogások valamely (rég- mostani-lehetséges) tipológiájával. Mindössze arra próbálnék aprócska spot-fényt bocsátani, ami talán a kötet dolgozatainak és kutatási tapasztalatainak keretét adó, több évnnyi megfigyelésre és összefüggéskeresésre alapozott kijelentésben összegződik: „Nyomukban egy egységesülő új mitológiai világgép kezd kirajzolódni”... – írja Povedák és Hubbes a bevezetőben, amivel arra is utal, hogy mindegyre feltűnőbb, számosabb, nyomatékosabb „a táltos hit, az ősvallás, az őstörténet témáinak mind sűrűbb megjelenése a populáris kultúrában”. Az itt megismételt mondat /„mitológiai világgép”/ közvetlen hangsúlyos: az írások közül nem is egy érzékelteti a múlt és valamiféle „antimúlt”, ellenmúlt kialakulásának dimenzióit és dilemmáit. Hiszen a mítosz is relatív tudás, előzményeihez és víziókhoz kötött, valamelyest a jövőre fókuszált, múltból eredeztetett jelen, a tegnap másnapja. E „kapaszkodóként” megfogalmazódó

szemléleti vagy világgépi élményanyag éppen ellene hat az emberről való tudást mintegy hatalmi szerepkijelölés pozíciójából szétsugárzó uralmi korszaknak, melynek a „ma” mintegy *alternatívája*. Alternatíva az identitás választhatósága terén... – hiszen a „rögzített” tudást /értsd: világnézet, világgép, vallásmentes és „ópium nélküli” meggyőződés terét/ a kollektív szocializmus korszaka kézbe adta és tudásformában fölértékelte, szemben a vallási világgéppel. Az önismereti tudás, akár mitikus, akár szociometrikus vagy közösségelvű, leggyakrabban magában rejtje a tradíció-keresés és kulturális tökefelhasználás egyéb módjait is, például jelentések, szimbólumok, hitek, vélekedések, tudásmodellek, biztonságos vagy bizonytalan képzetek alakjában, jelképtárban és közösségvágyakban egyaránt – de kiutalt hatalmi definíciók nélkül, saját érdekű diskurzusban megnevezve a tájékozódás horizontját. Az ősvallások, az őstörténeti-nemzetkonstrukciós létfelfogások megannyi módozata nemcsak az egy-egy korszakra jellemző, domináns elbeszélőmódokat, diskurzusokat foglalja magába, de az ezekből fakadó világgépi eligazodás szakrális tereit, a cselekvés új dimenzióit, az átstrukturált (kis) közösségi narratívákat is, melyek a kurrens világegész-problematikákra, a világ aktuális kérdéseire is értékelvű válaszokat kínálnak, igen gyakran mitikus vagy nem-mítosz mítoszok formájában (lásd a kötetben például a Kapitány-szerzőpáros áttekintő tanulmányát, vagy Voigt Vilmos analogikus elemzését!). Az ember szocializmus-beli „hajlíthatóságának”, funkcionális egységbe szervezettségének hite szerinti politikai ideológiák meglehetősen türelmetlenséggel álltak szemben a vallási világgépek többségével. Ez emlékezésnek, a hivatkozások „illendőségének”, a bűnösök és világnézeti „elhajlók” ártalmának, az „elvárt” gondolkozásmódoknak e merev rendszere után következő, (önképe szerint) meglehetősen nyitott korszak ugyanakkor nemcsak a földrajzi és mentális térbe nyitott ablakot, hanem a bizonytalanságba is könnyedén vezetett, melynek ellenszereként szinte kínálkozott is a vallásos világgépek „retrójának”, virulens visszatérésének új időszaka. Az egységesülő mitológiai világgépek közeledése, kölcsönhatása, interferenciája ugyanakkor a legkülönbözőbb populáris kultúrákban keresett teret, s a nemzetépítési programosságú politikai elvárásrend dilemmái, konfliktusai mellett (vagy ellen) kifejezetten kínálkozott is a történeti, származástudati, „új-identitás”-keresési esélyek igénye, hatásuk sokszorozódása. Értelmezésem szerint ez kézenfekvő módon nyitott új utat nemcsak a válogatás, a kínálkozó ősvallás-hitek közüli kiválasztás és intimizálódás hatásainak, de strukturális elemévé vált az államnacionalizmus, az új államegyház, a politikum áthatotta aktuális világ- és ellenségképek egész bestiáriumának is. Mintegy konstans elemként viszont megmaradt az alternatív világgépek tűrésének/tiltásának korszakából a további alternativitások kimunkálásának esélye, az emlékezés tilalma, a tudás-kánonban „negatív” szerepkörbe tagolt és „bűnösnek” nyilvánított szereplők revitalizálásának akarása, párhuzamosan a szekularizáció, közvallás, civil vallások és társadalmi drámák vallási közegbe illesztésének és a világgépi konstrukcióknak széles köre is.⁴

4 A kérdéskörhöz lásd az utóbbi időkben megjelent köteteket, pl.: Máté-Tóth, 2014; Kapitány – Kapitány, 2014; Glózer, 2008; Povedák– Szilárdi, 2014; Szabó, 2014; Hoppál, 2006; Miklós, 2014; Povedák K., 2014; Zombori, 2011; Róth, 2000; Rosta, 2012; Földvári, 2012.

E kötetben is megannyi esettanulmány azt illusztrálja-pontosítja-konkretizálja, miként alakul ki a nemzetvallás, nemzetideológia, nemzetpolitika magasától független, de a maga közösségi-szubkulturális dimenziói között mégis a (talán) leglényegesebb vonást fölmutató alapkérdés: milyen is az ember identitása, mik vagyunk mi, honnan jöttünk és hová tartunk, miként vállalunk részválaszokat vagy totális víziókat, miképp próbálunk bizonyos ismeretkritikai dilemmákat az új vallásosság és „nem-profán” (vagy „mégsem szent”) világképeket forgalmazni a szimbolikus küzdelmek terepén. A kollektív mítosz és a magánemlékezet, a nemzeti világkép és a „kollektív szubjektumba” emelt hitvilágok kardinális kérdései vezetnek itt bennünket a múltba gyökerező öngigazolásokkal, hitreményi víziókkal, neotradicionális értékkepletekkel. Olvasatomban ez a kötet „keretezett” világképi valóságának egy még külsőbb kerete, egyfajta „nempolitikai politika”, valamiféle szimbolikus harc a nyilvánosság előtt és a politikai nyilvánosság megnyeréséért (ezeket tudja a politikai térben megnyilvánítani a nyelv, a vizuális reprezentációk tömege, a tudományos és művészeti manipulációk sora-sodra: szoborállítás és -száműzés, utca-átnevezések, hétköznapi nemzetfogalmak nyelvi megjelenítése mint veszélyforrás, fenyegetettség, „hadrendbe állítás”, „szükségállapot”, „nemzeti konzultáció” stb., melyekben árulkodóan ott van a kommunikációs túlhatalom elnyerése a média fölött, ott lakozik a „nemzetbeszéd” és „nemzetvallás” forszírozása, a konspirációs teóriák keresése-élesztése, idegen-ellenesség és ellenségkeresés, stb.). Mítoszivá pedig éppen attól válik, hogy „nemcsak a 'Másik világ' másságának adja tartalmát... /hanem/ „A mítosz mindezen eszközök együttes alkalmazásával megnöveli a benne ábrázolt jelenségek jelentőségét, s a benne létrejövő mitikus valóságot a mindennapi lét, az emberlépték fölé emeli” – ahogyan ezt a Kapitány-házaspár áttekintő tanulmánya értelmezi (sok egyéb dimenzió között).

Egyúttal montázstechnikai összehatású kísérlet is a kötet, szakrális és univerzális, mitikus és nemzeti-nemzettudati motívumok megjelenésének áttekintése, mintakészlete is, melyek mintegy a keret keretének külső dimenzióját adják a közösségi-kollektív átélések gyűjteményeként, s mint ilyen, korunk identitás-diszkurzusainak izgalmas tárházaként is olvasható. A „ki a magyar?”, „mi a magyar” évszázados tépelődés épp az esettanulmányok és életközeli szakrális impresziók révén emeli társas kapcsolathálóba mindezeket a létközösségeket, változó kontextusokban jelenítve meg az identitáspolitikák sokszor rejtett hálózatait, a vallási viszonyrendszerek rejtett miliőit, mégpedig olyan életvilágok fölidézésével, melyek nem végcélok és előre megszabott utak révén, hanem folyamatok főszereplői vagy aktorai által mutatják meg „emléktárak”, múltidéző stratégiák, önkéntes kötődések, kollektív entitások lelőhelyeit. A Hoppál Mihály fölvázolta és okadatolta „ösvallás”-teorémák gazdag igazoló anyagot nyújtanak az alapkérdéshez is: miként lesz a múlt még „maradék” régiségként a jelen kibontakozási felülete, s milyenféle önismeret-kérdésekre adott válaszok visznek közelebb a lokális, de összességében kollektív kérdésfeltevések, helyi közösségi emlékezet-kincs megőrződése, fölmutathatósága vagy elemzése irányába. Az emlékezés (talán mindenhol és mindig) a múlt feltérképezésének gesztusával kezdődik, s már

követi a meglévő *mintázatokat*, variációkat, de nem csupán „egyetemesen”, hanem „kollektív tudati” szinten (pl. Szabados György, Tamás Dénes, Balázs Lajos, Illés Anna tanulmányában) vagy a helyi közösségek szavatosságával (Csörsz Édua, Hubbes László Attila, Mihály Vilma-Irén vagy Fejes Ildikó elemzésében). Szinte összefoglaló tulajdonságként lehet ugyanakkor kimondani, hogy a lokális narratívák és válaszok az emlékezés rítusai is egyben, a múlthoz fűződő viszony vagy múltról fogant összkép a mindenkori jövőképeknek is alapja, másképp mondva: a múlt jelenre ható értelemadási következménye. Árnyaltabban és nagyvonalúbban ezt Hoppál Mihály idézi Assmanntól: „A kultúra konnektív struktúrája egyúttal a tegnapot hozzákapcsolja a mához, mégpedig olyanformán, hogy meghatározó élményeket és emlékeket formál és őriz meg, a tovahaladó jelen horizontján egy másik idő képeit és történeteit is magába zárja... A kultúrának ez az aspektusa a mitikus és a történeti elbeszélések alapja... Ami az egyes individuumokat »mi«-vé kovácsolja, nem más, mint a közös tudás és önelképzelés konnektív struktúrája, amely egyfelől közös szabályokra és értékekre, másfelől a közösen lakott múlt emlékeire támaszkodik” (Assmann, 1999. 16.).

Az emlékezés és emlék-építés nemzeti programja ugyanakkor tele van a többlet- és fensőbbiség-fogalmak mindennapi aktualitásaival, efemer időlegességével is, melyek pedig hasonlóképpen a kollektív identitást, nemzeti entitást szolgálják a múlt időben. Szinte parttalan sokaságban idézi Povedák és Hubbes is a bevezetőben, hányféle eredet-keresési, ős-megnevezési modern kísérlet zajlott le a népcsoport-história múltjában és tudományos (vagy annak remélt) magasában, jelenében is, és számos tanulmány hivatkozza a napi sajtó, a vizuális hatások, szimbolikák, neofolklorikus tünemények tömegét is. Ezek bár olykor kiáltóan „adathiányosak”, mitizálóan múltépítőek, reménytelenül aktualizálók vagy fenyegetően hordozzák a történeti vagy jelenkori ellenségek egy némely alanyát is, de eljutnak olykor az Akadémia, a fennkölt tudományosság magasáig (az Arvisura-tan például, már a nyolcvanas években, vagy ma a Szcintológia fokozódó térnyerésével, az internetes vallási közösségek minapi betörésével, stb.), egészen az államvallási (Mária országa, Kurultaj, stb.) vagy politikai kinyilatkoztatások szintjéig is (Orbán Viktor utalásai a „félázsiai népek leszármazottai”-ra,⁵ a „turanisták” vitáira az európai vagy ázsiai eredet értékesebb mivoltáról, a mitikus nőiség vagy a dekonstruált „istváni állam” tematikáiról nem is szólva)... Mindebben jelen van nem csupán az eredetkutatás, az összehasonlító elemzés perspektívája, a nemzetmítosz, nemzeti táj, nemzeti nagyság narratívája, a helyüket kereső újpogány-újtáltos kommunák csoportkulturális identitás-definíciója, de talán az az aspektus is, melyet a vallás-antropológia mentén organikus csoportok közötti funkcionális töréspontok jelenlétében lehet megnevezni, s ezek jelenlétét, lenyomatait, mintázatait sem kínálja egyéb, mint a történelem menetének, folytonosságának újramegerősítő gesztusa az egynapelő emberek inherens, émikus aspektusából, „funkcionális mitológia” igénye a „megalapozó történetté sűrített múlt” (Assmann) újra-interpretálása révén.

5 Bolgár György: *Hun az a szkíta?* 168 óra, 2012. augusztus 24. <http://www.168ora.hu/velemenyl/navracsics-orban-felazsiai-szkitak-bonfini-101359.html>

A „virtuális múlt”, az andersoni „képzelt közösség” fontossága, a (Hubbes László Attila idézte Hermann Gusztáv Mihály) náció és nemzet nacionalizmusa, (Hermann, 2003) a kutatásra és megismerésre-megértésre érdemesített vallási közösségek egyre gyarapodó száma talán túlerőltetés nélkül is fölveti a kérdést: lehet-e a neopogány vagy újnemzeti /funkcionális/ mitológiák helyzetét hit nélkül, beavatottság hiányában, totális involváltságtól tartózkodva is elemzés tárgyává tenni. Vélelmem szerint lehet, sőt kell is. Az antropológiai aspektus, a komplexitás igénye, a tárgyalt vagy „hivatkozott” közösségek „belülnézeti képének”, aktuális életvilágának leírása, s az őket is körülvevő mezo- vagy makro-léptékű állampolitikai keret egyformán kínálják a szakrális társadalmi jelenségek élményközösségi és „objektív” elbeszélésmódjait. De, ha választani kell (és érdemes is!), akkor az együttes élmény megjelenítésekor az együttes értelmezés jelentheti talán a legtöbbet és leghitelesebbet. „A személyes meggyőződés éppúgy társadalmi tény, mint az intézményhálózat vagy az értékpreferenciák”, merthogy „a személyes vallási meggyőződés és valláskutatás közötti interferencia a tudományos vizsgálódásnak szerves részét alkotja” – írja Tomka Miklós munkásságáról és örökségéről Máté-Tóth András (Máté-Tóth, 2012. 10.). A vallásszociológia, a szakrális értelmezések históriája, a szent antropológiája és az „államvallások” megannyi jelensége alighanem épp ezen a módon, tanulmányok és interpretációk gyűjteményében mondhatja el legkönnyebben, éspedig az interdiszciplináris rálátás segítségével: miképpen mitizált és miszticizált mindaz, amit a megélt múltban az értelmező jelen képes lehet kimondani, nyomon követni vagy megérteni. S ha ez sikerül, akkor már arra a kérdésre is (legalább időleges, relatíve érvényes) választ kaptunk: csak az elmúlt lehet régi, vagy a régi sem csupán a múlté, hanem korunk válaszkeresési alternatíváinak egyike, hovatovább időtlenné gazdagodott problematikája mindez. Ha másként nem: „a történelmileg egzisztáló ember valóságként”...

Felhasznált irodalom

- Barna Gábor – Povedák Kinga (2014, szerk.): *Lelkiségek, lelkeségi mozgalmak Magyarországon és Kelet-Közép-Európában*. SZTE Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék, MTA-SZTE Vallási Kultúrakutató Csoport, Szeged.
- Bultmann, Rudolf (2007): *Hit és megértés*. L'Harmattan, Budapest.
- Eliade, Mircea (1993): *Az örök visszatérés mítosza avagy a mindenség és a történelem*. Európa Könyvkiadó, Budapest.
- Eliade, Mircea (1999): *Misztikus születések. Tanulmányok néhány beavatástípusról*. Európa Könyvkiadó, Budapest.
- Földvári Mónika (2012): Az egyház mibenléte és társadalmi szerepe. In: Földvári Mónika – Nagy Gábor Dániel (szerk.): *Vallás a keresztény társadalom után. Tanulmányok Tomka Miklós emlékére*. Belvedere Meridionale, Szeged, 67-79.
- Gagy József (2010): A társadalmi mozgalomra vonatkozó néhány általános megfontolás. In: ugyanő: *Amire vágyunk, amitől félünk, amit remélünk*. Mentor Kiadó, Marosvásárhely.
- Glózer Rita (2008): *Diskurzusok a civil társadalomról. Egy fogalom transzformációi a rendszerváltó évek értelmiségi közbeszédében*. L'Harmattan, Budapest.
- Hermann Gusztáv Mihály (2003): *Náció és nemzet. Székely rendi nacionalizmus és magyar nemzettudat 1848-ig*. Teleki László Intézet, Pro-Print Könyvkiadó, Csíkszereda.
- Hoppál Mihály (2006): *Hiedelem és hagyomány*. L'Harmattan, Budapest.
- Hubbes László Attila – Povedák István (2015, szerk.): Már a múlt sem a régi: Új magyar, újmagyar (?) mitológia. In: uőök. *Már a múlt sem a régi. Az új magyar mitológia multidiszciplináris elemzése*. MTA-SZTE Vallási Kultúrakutató Csoport – MAKAT Modern Mitológiakutató Műhely, Szeged, 9-25.
- Kapitány Ágnes – Kapitány Gábor (2014): *Alternatív életstratégiák*. Typotex, Budapest.
- Máté-Tóth András (2012): Hagyaték és felelősség. In: Földvári Mónika – Nagy Gábor Dániel (szerk.): *Vallás a keresztény társadalom után. Tanulmányok Tomka Miklós emlékére*. Belvedere Meridionale, Szeged, 9-11.
- Máté-Tóth András (2014): *Vallásnézet. A kelet-közép-európai átmenet vallástudományi értelmezése*. Korunk – KOMP-PRESS, Kolozsvár.
- Máté-Tóth András – Nagy Gábor Dániel (2011): *Alternatív vallás. Szcientológia Magyarországon*. L'Harmattan, Budapest.
- Miklós Péter (2014): Egy „el nem ismert” ókatolikus pap az államszocializmus időszakában. Ambrus Ferenc (1904-1991). In: Barna Gábor – Kerekes Ibolya (szerk.): *Vallás, egyén, társadalom*. SZTE BTK Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék, Vallási néprajzi könyvtár 39. Szeged, 242-251.
- Povedák István – Szilárdi Réka (2014, szerk.): *Sámán sámán hátán. A kortárs pogányság multidiszciplináris elemzése*. SZTE BTK Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék, Vallási Néprajzi Könyvtár 38. Szeged.

- Povedák Kinga (2014): Az egyházi könnyűzene fogadtatása és megítélése a szocialista Magyarországon. In: Barna Gábor – Kerekes Ibolya (szerk.): *Vallás, egyén, társadalom*. SZTE BTK Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék, Vallási néprajzi könyvtár 39. Szeged, 111-122.
- Rosta Gergely (2012): A szekularizáció fogalma és kritikája Tomka Miklós életművében. In: Földvári Mónika – Nagy Gábor Dániel (szerk.): *Vallás a keresztény társadalom után. Tanulmányok Tomka Miklós emlékére*. Belvedere Meridionale, Szeged, 55-66.
- Róth Endre (2000): *Nacionalizmus vagy demokratizmus?* Pro Európa Kiadó, Marosvásárhely
- Szabó Tibor (2014): *Az instabilitás kora. Tanulmányok múltból, jelenről, jövőről*. Belvedere Meridionale, Szeged.
- Sztyeblin-Kamenskij, M. I. (1985): *A mítosz*. Kozmosz Könyvek, Budapest.
- White, Hayden (1996): A történelmi szöveg mint irodalmi alkotás. In: Kiss Attila – Kovács Sándor S. K. – Odorics Ferenc (szerk.): *Testes könyv I*. Szeged.
- Zombori Máté (2011): *Az emlékezés térképei*. L'Harmattan, Budapest.

A modern mitológiák szemiotikájához¹

A mítoszok néhány közös sajátossága

A modern mítoszok elemzéséhez először is néhány, a mítoszokra általában jellemző sajátosságot érdemes sorra venni.

1. *A mítosz az adott valóság világától különböző, abból kiemelő Másik világot teremt, és azt az adott világ valóságára hatónak feltételezi* (ilyen például az olümposzi istenek világa, akiket az antik kor polgárai sokáig saját életüket, világukat meghatározó, befolyásoló erőknek tekintettek; de ilyen például a bankok modern mitológiája is, amelyben egyfelől feltételeznek egy világ feletti uralmat biztosító, a hétköznapi ember világától elkülönülő, annak szerkezetétől különböző túlhatalmat, tehát valóban egy „Másik világot”, amelynek az antik istenekhez hasonló erős befolyása van a mindennapokra). A mítosz éppen azáltal, hogy konkrét tér és idő felettivé válik – teszi érvényesíthetővé a maga törvényeit saját helyén és idején kívül is.
2. *A mítosz gyakran ellentétpárt képező végletek pólusai között, azokat összekötve képez világot* (az olümposzi istenek világával szemben áll a ktonikus isteneké; más vonatkozásban az előző világkorszak isteneié; de megint más vonatkozásban az embereké is: halandók versus halhatatlanok; a bankok világa a bankok köré épített mítoszokban ugyancsak szemben áll az „emberekével”; egyoldalú profitszemponjtjaik a humanisztikus értékekkel, s megjelenhet e mítoszokban akár a banktőke és a termelőtőke közötti ellentét is). Ugyanakkor jellemző a pólusok, végletek egymásra vetítése, ambivalenciák érzékeltetése (például a szuperférfi Héraklész vagy Akhilleusz női ruhába bújtatása, női tevékenységekre késztetése – egy-egy alapvetően patriarchális mítosz elemeként; vagy egyes banktőkések jótékony mecénásként való megjelentetése a modern mítosz – prokapitalista oldalának – építésében).
3. *A mítosz világa egyszerre egységes és konfliktuózus*: (az antik istenek a fenti ellentétpárokból egyetlen egységet képeznek, de közben egymással is számos konfliktusba kerülnek, s a mitológia számos mozzanata éppen a végletek egymásba való átmenetéről szól, a halandók halhatatlanná válása, az előző korszak legyőzött hatalmasainak kitörése leigázottságukból stb. mint

1 Az alábbi írás jelentős mértékben épít a szerzőknek a „A modern mitológiák elemzésének kérdései” címmel a *Replika* 80. számában megjelent írására (Kapitány és Kapitány, 2013), (amely bekerült a szerzők „A mindennapi élet jelrendszerei” c. tanulmánygyűjteményébe is (Kapitány és Kapitány, 2014), illetve a *Kultúra és Közösség* 2000/4-2001/1 számában közölt „Modern mitológiák” c. tanulmányukra (Kapitány és Kapitány, 2000/2001).

ahogy a bankok globális világuralmának mítoszához is hozzátartozik egyfelől a bankok egymás közti versenye, másfelől például e mítosz részei a bankok ellen küzdők, például az antiglobalizációs mozgalmak aktivistái is). A mítoszok gyakran éppen e tulajdonságuknak köszönhetően segítenek a kognitív disszonanciák feloldásában is.

4. *A mítoszokban a Jó és Rossz ideáltípusai jelennek meg, a mítoszok mindig részt vesznek a morális világrend építésében* (még akkor is, amikor közvetlenül nem emberi etikai alaphelyzetekről van bennük szó, például kozmogóniai mítoszok: ám ezen kozmogóniai mítoszokat is, minthogy a világ rendjéről szólnak, áthatják azok a szempontok is, amelyek az ember etikai cselekvésének is támpontjai). (Az antik mítoszok között vannak olyanok is, amelyek eleve Jó és Rossz között polarizálnak, például Ormuzd és Ahrimán mítoszában, de a görög mitológiában is sok esetben azért kell a hősöknek szembeszállni egyes szörnyetegekkel, mert azok a Rossz képviselői; s olyan figurák is, mint Szisziphosz, Tantalosz, a Danaidák, stb. azért bűnhődnek, mert a Rossz oldalára kerültek. Modern példánk esetében a bank-mítoszban a bankok gyakran sátáni erőként jelennek meg).
5. *A mítosz sajátossága egyfelől a tiszta érthetőség és másfelől a titokzatosság, misztikum, a transzcendencia egyszerre jelenvalósága*: az első a saját világgal való kapcsolathoz járul hozzá, a többi a „Másik világ” másságának adja tartalmát.
6. *A mítosz mindezen eszközök együttes alkalmazásával megnöveli a benne ábrázolt jelenségek jelentőségét, s a benne létrejövő mitikus valóságot a mindennapi lét, az emberlépték fölé emeli.*
7. *A mitikus erők többnyire megszemélyesítettek* (vagy konkrét, megnevezhető módon: Zeusz, Dionüszosz, Perszeusz; Fuggerek, Rotschildok, Rockefellerek), vagy a bennük ható emberfeletti erők aktív szubjektumokként való bemutatásával (ahogy például a tenger ellenségessége megszemélyesítődik a Laokoónékra támadó kígyókban vagy a Kharübdisz örvényében; vagy ahogy a modern mítoszban a bonyolult gazdasági mozgások megszemélyesítődnek egy feltételezett legfelső, mindent mozgató bankár csoport vagy titkos társaság képzetében), s végül is így kap „arcot” például egy város vagy egy kultúra is (így lesz például egy város a Tengerék Királynője, a Húséges Város, vagy Minden Városok Anyja; így személyesíti meg Anglia „szellemét”: John Bull, az Egyesült Államokét: Uncle Sam, stb.)
8. *A megszemélyesítés lehetővé teszi az emberfölöttivel való azonosulást, ami feltétlenül kell ahhoz, hogy a mitikus világ kapcsolata létrejöjjön a saját világgal* (a mitikusban a nem-azonosság és azonoság ezen kettőssége mindig jelen van). A mítoszban az emberek igen gyakran valamilyen értelemben

felemelkednek az emberfelettibe; a helyek (a mítoszokhoz kapcsolódó „szent helyek”) az isteni szférával való érintkezési pontok. A mítoszokban a „másik világ” egyszerre idegen, - és mert gyakran (a mindennapinál) nagyobb hatalom képzei is társulnak hozzá, tehát idegen és hatalmas, - ugyanakkor, az emberivel, az életvilággal való összekapcsolódása folytán tartalmazza az azonosulás elemeit is: a mítoszban éppen az idegennel és hatalmassal való ilyen azonosulás válik lehetségessé.²

9. *A mítoszok mindig történetek keretében formálódnak, és fontos elemük az aktorok aktív cselekvése.* A mitikus személyeknek, jelenségeknek, koroknak saját „világuk” van, de ehhez nem kapcsolódik feltétlenül történet; mítoszból azonban csak akkor beszélhetünk, ha a „mitikus” valamilyen történet keretében nyilvánul meg. Ez a történet az – Nietzsche úgy fogalmaz, hogy a mítosz a történeteket is cselekvésként, alanyi aktivitásként ábrázolja –, ami a mítosz elemeit kiemeli a téri-idői meghatározottságból, és az általános emberi, az „örök” képzeivel ruházza fel őket.
10. *A mítoszok mindig kapcsolatba hozhatók az őket fenntartók identitásával, a mindennapi életben is eleven érzelmek, indulatok fűződnek hozzájuk.*

Mindezek együtt jellemzik a mítoszokat, tehát e sajátosságok egyikének vagy másikának jelenléte még nem elegendő kritérium.

A mítoszok funkciói³

A különböző mítosz-elméletek megkülönböztetik a mítoszok

- a) világgép-adó illetve világgép-közvetítő;
- b) világgép-megerősítő, -visszaigazoló, illetve -megújító;
- c) társadalom-összetartó;
- d) csoport-összetartó;
- e) hatalom-legitimáló;⁴f) individuálpszichológiai megerősítő funkcióit.

A mítoszok keletkezésének forrásairól

A mítoszok keletkezésébenszerepetjátszanak, tehát könnyen mitologizálódhatnak:

- feloldatlan ellentmondások
- különböző világok érintkezése
- határelmosódások
- megmagyarázatlan okok

² Ami a másik oldalról az azonosuló érzelmek „elidegenítését”, az idegen és hatalmas jelenségek világába való áttolását is jelenti.

³ Lásd minderről például: Tokarev, Sz. A. – Meletyinszkij, Je. M.: Mitológia. (In: Tokarev, Sz. A. et al., 1988), Meletyinszkij, 1985; Kirk, 1993; Voigt, 2004; Hoppál, 2014.

⁴ A hatalom-legitimáló funkció kétféleképpen is érvényesülhet: van, amikor a hatalom eleve erre szán, más esetekben ily módon használ fel egy-egy mítoszt.

- titkos mozzanatok
- kezdőpontok, keletkezések (és olyan korszakok, amelyekhez egy hosszan tartó paradigma indulása kapcsolható)
- csúcspontok, fénykorok
- illetve olyan (nosztalgiával illethető) korok, amelyekben később hiányzó mozzanatok még utóljára jelen voltak

A mítoszok gyakori tárgyai:

- a civilizáció építkezésének fordulatai
- válsághelyzetek
- ellentétes erők harca
- a hatalom és gazdagság szimbólumai
- archetipikus emberi szituációk

A mítoszok gyakran épülnek egymásra, egymáshoz. Gyakran kultuszok, rítusok, szent (a profántól megkülönböztetett) terek és időkezelések kapcsolódnak hozzájuk.

Az egyes mítoszok összetett mitológiát alkotnak, az egyes mitológiák pedig olykor más mitológiákkal is viszonyba kerülnek, s így olyan metarendszerek keletkeznek, amelyekre tekintettel már az antikvitásban is többes számban: „görög mitológiák”-ról lehet beszélni. (Például az egymás mellett élő olümposzi istenek és népi istenek mitológiája két külön mitológiai rendszerként /is/ értelmezhető, de plurálissá teszi a görögség mítoszvilágát az is, hogy a különböző népcsoportok egymástól különböző, bár egymásba kapcsolódó mitológiai rendszereket alakítottak ki. Ugyanígy beszélhetünk ma modern mitológiákról, hiszen az érintkezések ellenére külön mitológiává építkezik a pénz, siker, hatalom mítoszvilága, a művészetek mitológiái, az egészségvédelem körül kiépülő mitológia, az egyes nemzetek, egyes vallási közösségek, egyes szubkultúrák mitológiái, stb.)

A mai mítoszok fajtái

Korábban mítosznak nem nevezhető jelenségek mítosszá emelkedhetnek, szerveződhetnek, de mítoszok ki is üresedhetnek, elveszthetik mítosz-voltukat. A mai (ma mítoszként életben lévő) mítoszok nem feltétlenül modern mítoszok. Egy mai mítosz lehet:

1. Változatlanul továbbélő ősi mítosz (például Káin és Ábel, vagy az Özönvíz ma is közismertnek tekinthető története);
2. Módosult formában továbbélő ősi mítosz (valamilyen mértékig szinte minden továbbélő ősi mítosz módosul az idők folyamán: az Özönvízről például korábban mint az egész Földet elöntő áradásról beszéltek, ma gyakran a Földközi és/vagy a Fekete tenger körzetében bekövetkezett katasztrófaként

elemzik; ez már – minthogy a modern tudomány tanúságát hívja segítségül – egy modernizált mítosznak tekinthető);

3. Régebbi mítoszok új formát öltő megfelelői (például az UFO-beszámolók nagyon gyakran igen hasonlóak a korábbi századok angyal-látomásaihoz); ezek már egyértelműen modern mítoszok, amelyek számos tekintetben rokonok a korábbi mítoszokkal;
4. Teljesen új keletkezésű modern mítoszok (bár többé-kevésbé ezek párhuzamait is többnyire meg lehet találni az ősi mítoszokban). Sajátosak az antimodern mítoszok, amelyek a modernitásra adott válaszként keletkeztek. (Ezeket, -- például a New Age mitológiát, a Zöld mitológiát, stb. – bár sok premodern mitológiai elemet elevenítenek fel, alapjában véve szintén modern mítoszoknak kell tekintenünk, hiszen a modernitás kihívásaira adnak lényegileg új, tagadó válaszokat).

Mint említettük, a mítoszok alakulásuk története során elveszthetik mítosz-voltukat. A középkori keresztény világkép monoteizmusa (miközben mindazt, ami a mítoszokat jellemzi, beépíti) nem egyeztethető össze a mítoszok ambivalenciájával (az ehhez közelítő manicheizmus eretnekséget képvisel), és az egyetlen mindenható Isten képzete az emberfölöttivel való azonosulástól is eltávolít. (Persze Isten emberré-válása egyfelől, az üdvözülés lehetősége másfelől nyitva hagyja az ide-oda áramlás lehetőségét az emberek világa és a transzcendencia között, de a világkép hierarchiája ennek lehetőségeit mindenképpen korlátozza. Az „unio mystica” ugyan ebből is meghagy valamit, de a misztikusok is mindig az eretnekség szélén táncoltak). A keresztény világképben az egyetlen nagy mitikus esemény soron, Krisztus történetén kívül legendák lépnek a mítoszok helyére: ezekben is vannak több vonatkozásban a mítoszképződésre hasonló elemek, de a hősök (a szentek) nem világerők, hanem az isteni rend alárendelt elemei, (miként a mégoly hatalmas – démoni, sátáni – ellenerők is). A keresztény világkép győzelmének és az ezzel járó (a fenti értelemben vett) elmítosztalanításnak szülötte az európai varázsmese, amelyben a klasszikus mítoszok erői és aktorai az egyetlen Isten uralta világrend részerőiként működnek, a szűzség ezt a világrendet igazolják vissza. A modern korrallal bekövetkezett deszakralizáció újra utat nyitott a valódi mitizálódás felé, (ezért jogos modern mitológiákról beszélni), de azért csínján érdemes bánni a fogalommal, amely a köznapi szóhasználatban meglehetősen inflálódott. A tabloidizáció korának hősei körül valójában nem mítoszok, hanem legendák képződnek, egy, a kereszténység hierarchizált és rögzített rendjéhez hasonló világképben, ahol Isten helyén a (világ) siker kvázi-közvéleménye áll.

A mítoszelemzés szempontjai

Amikor mai mítoszokat elemzünk az alábbi szempontokat mindenképpen érdemes szem előtt tartanunk:

1. Mindenképpen be kell ágyazni az elemzett mítoszt a történelembe, mint fent említettük, meghatározva keletkezési körülményeit, előzményeit, ráépülését korábbi mozzanatokra, illetve alakulását, változásait a történelem során.
2. Vizsgálni kell a mítosz felépülésének, logikájának sajátosságait.
3. El kell különíteni (ha vannak ilyenek) alfajait, változatait, illetve meghatározni, ha ő része egy nagyobb mitológiai egységnek; illetve azt, hogy hogyan kapcsolódik más mítoszokhoz, stb.
4. Elemekre kell bontani, meghatározni összetevőit, motívumait, a benne megjelenő szimbólumokat.
5. Fel kell tární, ha van, sajátos nyelvét, jelrendszerét, szemiotikáját.
6. Regisztrálni, értelmezni kell a hozzá esetleg kapcsolódó rítusokat, szent helyeket, időkezelési sajátosságokat.
7. El kell különíteni a mítoszhoz kapcsolódó különböző szociológiai csoportoknak az adott mítoszhoz fűződő viszonyát.

Mindezek jegyében mítoszelemző workshopjaink, szemináriumaink során⁵ mi az alábbi szempontrendszer alakítottuk ki:

1. A mítosz besorolásához:

a. *Mítosz-e? Modern mítosz-e?*

1. Először is meg kell állapítani, hogy valóban mítosz-e az, amit elemzünk? (Elhatárolandó a hiedelmektől, a kultuszoktól, a meséktől, mondáktól, legendáktól, az ideológiák által létrehozott, de valódi mítosszá nem váló szellemi konstrukcióktól, a sikeres műalkotások létrehozta „világok” esztétikai közegétől).
2. Meg kell állapítani azt is, hogy modern mítoszlól van-e szó (hiszen mint említettük, mai mítoszok is lehetnek ősi mítoszok továbbélései).

⁵ A közös munkát értékes szempontokkal gazdagították e folyamat során Béres-Deák Rita, Csákvári József, Csige Ibolya, Fiáth Titanilla, Hadik Andrea, Hajdu Gabriella, Hajnal László Endre, Krekó Péter, Kurtán Eszter, Malinák Judit, Szász Antónia, Szathmáry Botond, Tarr Bence, Tarr Dániel.

b. Csoportosítási szempontok:

1. Kapcsolatban van-e az adott mítosz a transzcendenciával, vagy sem? (Transzcendens mítoszok -- nem-transzcendens mítoszok)
2. A mítosz kozmikus vagy földi léptékű? (Kozmikus mítoszok -- földi mítoszok)
3. A mítosz azonosuláson alapul-e vagy különbözésen (azonosuló és elkerülő mítoszok). (A mai mítoszok közül a Szépség mítosza vagy a Nemzet-mítosz például azonosuláson alapszik, a Szenvedéssel, Halállal kapcsolatos mítoszok pedig elkerülő mítoszok).
4. (Az előzővel rokon megközelítés): A mítosz „másvilág” barátságos-e, vagy ellenséges? (Nem teljesen azonos az előző szemponttal, mert egy barátságos világhoz is lehet például elkerülő attitűddel viszonyulni – például egy másik bolygó édeni világába került ember kínzó honvágya jegyében – és fordítva: a sátánista mítosz például egy, az emberiség szempontjából ellenséges jegyekkel ellátott világhoz viszonyul azonosuló módon).
5. A „másvilág” fejlettebb-e a mienknél, vagy fejletlenebb? (Utópikus mítoszok – konkvisztádor – mítoszok, gyarmatosítók mítoszai).
6. A mítoszban a „másvilág” aktív-e az emberekkel szemben, vagy az emberek közelítik ezt a „másvilágot”? (Alien-centrikus mítosz -- homocentrikus mítosz).
7. Besorolható-e az adott mítosz

etiologikus (eredet)
kozmogonikus
kultúra-keletkezési
esztatologikus
újjászületési

vagy más, az ősi és klasszikus mítosz-típusokkal megfeleltethető mítosz-típusba?

2. A mítosz forrásaira, születésére, alakulására vonatkozó szempontok:

1. Van-e meghatározható történeti eredete (előzményei, előformái)? Hogyan utal a történelemre? A történeti hogyan épül be a maiba, a mai hogyan van jelen a régiben?
2. Mi van a természetében, ami alkalmassá teszi a mitologizálódásra? (Például: ismeretlen határvidéken mozog, élet végső kérdéseit érinti, több irányzat vagy tömegmozgalom ősfarmája, stb.)
3. Ha valamivel szemben fogalmazódik meg, mivel szemben?
4. Van-e meghatározható személy, akitől származik? (Ha igen, akkor meghatározandó az adott személy jelentősége a mítosz kialakulásában).

5. A mítosz spontán keletkezésű vagy mesterségesen, "felülről" hozták létre?
6. Ha mesterségesen hozták létre: hatalmi-politikai eredetű (és a tömegkommunikáció csak közvetíti) vagy a tömegkommunikáció saját világából származik?
7. A mítosz forrása (és fő terjedési terepe) a magaskultúra vagy a tömegkultúra?
8. A (világ)centrumokban született, vagy a periférián? (Elsősorban melyik közegben hat?).
9. Jelen állapotában széles körben elterjedt, vagy zárvány formájában létezik?
10. Ha széles közegben, több kultúrában hat, akkor hogyan jelenik meg ugyanaz a mítosz a különböző kultúrákban, (illetve kultúráközi szinten)?
11. Meghatározhatók-e azok a csoportok, amelyek részt vesznek a mítosz építésében, fenntartásában (ha igen, melyek ezek)?
12. Mi a mítosz híveinek, és mi ellenfeleinek szerepe a mítosz fenntartásában? (Pozitív és negatív mítosz, ellenmítosz)
13. Van-e meghatározható személy, akitől a mítosz, a mitizálás esetleges leleplezése származik?
14. Kimutatható-e a mítosz alakulásában üzleti beavatkozások hatása?
15. Kimutatható-e a mítosz alakulásában ideológiai beavatkozások hatása?
16. Ha a mítosz művészeti alkotásból nő ki, hogyan hat egymásra a Szereplők, a Mű és a Szerző (például: Mona Lisa, a Titokzatos Nő és Misztikus Éteri Mosolya; a Gioconda-portré és a benne megtestesülő Művészet; valamint Leonardo da Vinci, és a benne megtestesülő Reneszánsz Ember) mítosza?
17. Vannak-e a mítosz alakulásának történetében paradigmák és paradigma-váltások?⁶

6 Kellőképpen hosszú életű mítoszoknál ez igencsak valószínűsíthető. A műhelymunka során egyébként konkrétan a tudomány mítoszával kapcsolatban merült fel, hogy ha a Tudományé egy jellegzetes modernkori mítosz, és a tudománynak paradigmái vannak, vannak-e paradigmái más mítoszoknak is?

3. Melyek a mítosz strukturális sajátosságai?

a. A mítosz felépülése, alapszerkezete, beágyazódása

1. A vizsgált mítosz esetében az egymástól független elemek hogyan állnak össze mítosszá?
2. Hogyan gazdálkodik más mítoszok anyagával? (Épít-e más mítoszokra? Ha igen, milyen korábbi mítoszelemeket használ fel -- például a görög-római, germán, hun-magyar, zsidó, keresztény, buddhista, stb. mitológia elemeit, a középkori-lovagi mondakör vagy a népmesék toposzait --, és hogyan alkalmazza ezeket? Milyen kortárs mítoszok elemeit használja?)
3. Milyen alrendszerei, almítoszai vannak? Mit érdemes önálló mítoszként, mit alrendszerként elemezni?
4. Milyen kapcsolatai vannak a vizsgált mítosznak más mítoszokkal?
5. A vizsgált mítosz milyen szélesebb mítoszba vagy mitológiába kapcsolódik?

b. A mítosz elemei:

1. Hogyan lép be a világba az adott mítoszban az ember?
2. A mítosz hősei és antihősei.
3. Férfi és női elemek a mítoszban.
4. Az ember és a környezet az adott mítoszban
5. A Jó és Rossz az adott mítoszban.
6. A Múlt és a Jövő szerepe az adott mítoszban
7. A mítoszban megjelenő

archetípusok⁷ emberi tulajdonságok

alapértékek

viszonyok

életfordulók

alapkonzfliktusok

ellentétek (két ellentétes erő vagy egy dolog két oldala)

fontos tárgyak, jelenségek

és mindezek szimbolikus jelentései;

8. A mítosz alapszimbólumai

9. Hogyan kezeli az adott mítosz a halált (ha van szerepe a mítoszban)?

10. Mi a lélek szerepe (ha van szerepe a mítoszban)?

11. Az adott mítosza jellemző sajátos tér és idő jellemzése.

12. Ugrások és folytonosságok az adott mítoszban.

⁷ Hogy egy talán kevésbé szemmel látható, de annál egyértelműbb archetípusra utaljunk: ilyen a "labirintus"- archetípus legújabb megjelenése az Internet formájában. (Az Internet mítoszában több más ősi mítosz-elem is kimutatható "az Internet megoldja az igazi demokráciát" megváltás-mítoszából a nagy hatalmakkal elbánó magányos törvényen kívüliek toposzán át (hackerek), az "összeomlás" eszkatologikus víziójáig.)

13. A mítosz új, korábbi mítoszokból ismeretlen elemei, (amilyen például a huszadik század második felének sugárzás-fóbiája); (és ezeknek mi felel meg a régi mítoszokban?)

4. A mítosz nyelvi, jelhasználati sajátosságai:

1. Van-e a mítosza jellemző sajátos nyelv?⁸2. A mítoszt használói valóságként virtuális valóságként valóságmagyarázatként, a valóság szimbolikus tükrözőjeként „olvassák”-e?
3. Milyen mértékben szerepelnek benne jelképes és nem-jelképes tartalmak?
4. Kimutatható-e jelképeiben „többjelentésűség”? (Ha igen, milyen olvasatok lehetségesek?)⁹5. Testi-fizikai és lelki-morális jelentések.
6. Jelképeiben hogyan ötvöződnek össze a „jelölt”, a „jelölő” és a jelhasználó közösség sajátosságai?

5. Milyen funkciói vannak az adott kultúrában az adott mítosznak?

Ez nyitott kérdés, de néhány lehetséges funkciót felsoroltunk fentebb a II. pontban.

8 Sajátos fejlemény, amikor egy új jelhordozó köré szerveződnek mítoszok, mint például a televízió esetében. A televízió egyszerre tárgya a mítoszképzésnek (amennyiben maga is egy mitikus „másvilágga” válik), s ugyanakkor termeli és közvetíti is különböző mítoszok és legendák sokaságát. (E természete új jelenség a mítoszok történetében – de éppen ezért érdemes megvizsgálni, hogy mi felelhetett meg neki a korábbi időkben. Az is új vonása, hogy benne a hősök közvetlenül láthatóvá válnak – bár erről is elmondható, hogy valamilyen formában mindig is jelen volt a törekvés a mítoszok és legendák hőseinek megjelenítésére). Maga a televízió azért különösen alkalmas a mitizálódásra, mert a) *világszerű* (mindenki feltételezi, hogy a való világot közvetíti, s ugyanakkor mégsem tekinthető azonosnak a való világgal: a valóságos világból, mint nyersanyagból végül is virtuális valóságot épít); b) világszerűségének megfelelően *saját felépülési törvényei vannak* (műsorrend); c) mitikussá teszi az, hogy mítoszok sokaságát *„szüli”*; d) *a vágyak és a példák (ideák)* a valóságnál sokkal nagyobb hangsúlyt kapnak benne; e) a mitikus jelleget fokozza a *képek folytonos áramlása*; és f) az, hogy *testetlen formában, sugárzással terjed, stb.* g) *rítusok kapcsolódnak hozzá*, (egyres műsортípusai is ritualizálódnak, de eleve rítusok kötődnek a televíziózásához is); h) olykor *mágikus erő*t tulajdonítanak neki; i) *érinti a tabukat* (megjeleníti őket, – meztelenség, szex, gyilkosság, stb. – de ügyel arra, hogy a tabusértés sohase borítsa fel a világrendet). Stb. Többen felvetették, hogy a televízió mítoszána sajátossága a klasszikus mítoszokkal szemben, hogy nem transzcendens jellegű, ám ezt is lehet úgy értelmezni, hogy a televízió bizonyos értelemben a (közvetlenebbül) transzcendens világok helyére lép.

9 Ezek az olvasatok többnyire értékrendszerei vagy ideológiai megalapozásuktól függenek: a Női Szépség modern mítoszána például van olyan olvasata, amely szerint ez a női öntudat kifejeződése; létezik olyan olvasata is, amely szerint a Női Szépség mítoszána éppen hogy a férfitisáadalom hozza létre, a nők elnyomásána kompenzálására és/vagy a nők élvezeti tárgyá változtatása érdekében. Úgy hisszük, ilyen esetekben akkor járunk legközelebb az igazsághoz, ha azt állítjuk, hogy ezek az ellentétes szándékok együtt alakítják ki az adott mítoszt: a mítoszoknak az ideológiákkal szemben az is sajátossága, hogy különböző, egymással ütköző világértelmezések számára közös „másvilágot” teremtenek.

6. A mítosz kiterjedése, érvényességi határai:

1. A mítosz kilép-e saját világából, behatol-e a mindennapokba? Ha igen, hogyan?
2. Világalkító hatása miben ragadható meg?
3. Épül-e rá valamilyen (pozitív vagy negatív) utópia?
4. Kapcsolódnak-e hozzá kollektív rítusok? (Ha igen, milyenek?)¹⁰
5. Kapcsolódnak-e hozzá egyéni rítusok? (Ha igen, milyenek?)

10 A rítusokkal – és a következő pontban szereplő „szent helyekkel” kapcsolatban mindig el szokták mondani azt is, hogy azok nem csak kapcsolódnak mítoszokhoz, de forrásai is lehetnek mítoszoknak. Ez is fontos elemzési szempont: megvizsgálni, hogy egy-egy modern mítosz visszavezethető-e ilyen forrásokra.

A rítuselemzéshez szintén létrejött egy (ugyancsak tovább bővíthető) szempontrendszer.

Természetesen alapvető fontosságú a rítus minél pontosabb és aprólékosabb leírása. Ezen belül meghatározandó:

1. a rítus gyakorlásának pontos *helye* (országon, városon, városrészen, utcán, épületen, helyiségen belül);
2. *időpontja* (napszak, hét illetve hónap mely napja, évszak);
3. *időtartama*;
4. az ismétlődés *sűrűsége, gyakorisága*;
5. a résztvevők *jellemzői* (nem, életkor, társadalmi státusz, egyéb jellemzők: vallás, pártállás, „fan”-clubhoz tartozás, stb.)
6. a résztvevők *száma, mennyisége*;
7. a résztvevők *elhelyezkedése* a rítus során;
8. *mozgások, mozgásirányok*;
9. a résztvevők *akciói* (részletesen);
10. a *tárgyi környezet* (szerepe a rítusban);
11. „szent” és tabu *elemek*;
12. a rítus *alapiálul szolgáló vagy a rítushoz kötődő mitológia* és az adott rítus kapcsolata;
13. a rítus *története*;
14. a rítus *hagyományai*; (illetve: milyen – nemzeti, helyi, adott közösségre jellemző – hagyományhoz kötődik);
15. a rítus *elterjedtsége, kapcsolódásai* (az adott helyen, közösségen kívül hol van még ilyen, vagy ehhez hasonló);
16. a rítus (a hagyomány) *átadásának formái*;
17. *rítus-variációk* (egyéniek is: kinél, kiknél figyelhető meg ez vagy az a változat?)
18. a rítus *hasonlósága klasszikus rítusokkal* (beavatási, akaratátviteli-mágikus, megtisztítási, „megkérlelő”, termékenységi, stb. rítusok);
19. a rítus *koreográfiája* (rögzített, ismétlődő mozgások);
20. a rítus *szövegei* (rögzített, ismétlődő szövegek);
21. a rítus-jellel *tudatos-e*, vagy öntudatlan, csak külső szemmel minősül rítusnak?
...és persze rögzítendő minden előre nem látható, érdekes mozzanat...

6. Vannak-e hozzá köthető „szent helyek”? (Ha igen, milyenek?)¹¹

7. Intézményesül-e a mítosz (kultikus ápolása)? (Ha igen, hogyan?)

8. Összeolvadhat-e ellentéteivel?

9. Meghatározható-e, hogy hol vannak érvényességi határai? (tehát ahol már nem hat, illetve amire már nem érvényes).

11 „Szent helynek” minősíthető mindaz az épület, épületegyüttes, térség, tárgyi környezet, amelyet valamely közösség

– *kultikus tisztelettel övez*, esetleg *„templomként”* vagy *„zarándokhelyként”* használ;

– vagy legalábbis *kivételes*, *„ünnepi”* funkciókat kapcsol hozzá;

– vagy legalábbis *megkülönböztet a mindennapi*, *„profán”* terektől;

– legalábbis bizonyos időpontokban.

„Szent hely” lehet egy-egy település, illetve az egyes településeken belül egyes meghatározott térségek.

A „szent helyek” elemzésekor fontos szempont lehet:

1. Hol található?

2. Milyen téri és tárgyi elemek alkotják?

3. Mi teszi „szent helyé?”

4. A „szent helyé válás” (illetve e jelleg megszűnésének) története.

5. Viszonya környezetéhez.

6. Kapcsolata más „szent helyekkel”.

7. Kik használják, és kiknek számára „szent”?

8. Mikor használják és mindig „szent” térnek számít-e vagy csak alkalmasszerűen?

9. Milyen tevékenységek és ezen belül milyen rítusok kapcsolódnak hozzá?

10. Milyen mítoszok illetve egyéb hiedelmek kapcsolódnak hozzá?

11. A „szentséget” kiemeli-e valamilyen díszítés, (ha igen, milyen)?

12. Mi számít az adott helyen „szentségtörésnek”?

13. Az adott közösség térhasználatában milyen helyek képviselik a „sötét oldalt”? („Átkozott helyek).

Egy településen belül „szent helyé” tehetnek valamit a) a *természeti* adottságok; b) ezen belül kiemelten a *víz*, vagy a *tűz* jelenléte; c) a környezettől *eltérő* adottságok; d) a *történelem eseményei*; e) a *társadalmi emlékezet*; f) *közlekedési* és g) *gyülekezési* csomópontok; h) az ott található *templomok* és *„templomok”; i) szobrok, emlékművek*. „Szent helyekké” lehetnek j) a *hatalom*, k) a *gazdagság*, l) a *művészet*, m) a *tudomány és technika*, n) a *gazdaság*, o) a *sport*, p) a *szórakozás* centrumai és szimbolikus objektumai; q) a *turista-célpontok*; r) *ritusok színhelyei*; s) a *határpontok*; t) *„vándorló”, helyüket változtató*, illetve u) *átalakuló* intézmények és tárgyak; v) az *eltűnt dolgok* „hült” helye; x) helyek, amelyekhez *mítoszok, különleges hiedelmek*, (például: „kísértet”-helyek), vagy: y) legalábbis *kuriózumok, érdekességek* fűződnek; z) helyek, amelyeket az adott csoport, szubkultúra számára éppen az tesz *«szent helyé»*, hogy az *adott csoport, szubkultúra* használja.

Települések esetében elsősorban olyan települések válnak „szent helyekké”, amelyek valamilyen szempontból az a) emberek begyűjtőivé, *központokká* és/vagy *zarándokhelyekké*, rítusok színterévé lesznek. Kiemelkedésüket segíti b) sajátos elhelyezkedésük, különösen valamilyen szempontból *határhelyzetük* (pl. Velence föld és víz, Machu Picchu vagy Katmandu ég és föld között); c) az *alapítás különlegessége*, d) a történetéhez fűződő *csodás* vagy legalábbis *ködbe vesző* elemek; e) az a fénykorukban valamilyen szempontból a *világkultúra centrumai, sűrűsödési pontjai* voltak; f) ha *szimbolikus épületek, tárgyak* halmozódnak bennük; g) különösen, ha a hozzájuk kötődő szimbólumokban valamilyen szempontból *ellentétek* egyesülnek. Különösen kedvez egyes városok ilyen kiemelkedésének, h) ha több korszakon át is centrum-szerepet töltenek be, ilyenkor ugyanis több generáció élményeinek egymásra rakódásával az adott város mintegy *„időtlenne”* is válik. i) A „szent helyé” emelkedett városok általában az *élet egy-két fontos elemének szimbólumaiként* is funkcionálnak (a Szerelem, a Művészetek, a Gazdagság, stb. városa); ha több ilyen elem kapcsolódik egy város imázsához, jó, ha ezek egymást erősítik. Végül a „szent városok” – mint erről korábban szó volt – gyakran *megszemélyesülnek*, cselekvő alanyként lépnek be (az öröklük is szóló) mitológiába.

10. Kialszik-e/kialudt-e a vizsgált mítosz? (Elveszti mítosz-jellegét, mesévé, egyszerű szimbólummá, stb. válik, vagy eltűnik).

S még egyszer hangsúlyozzuk: az elemzési szempontok körét minden mítosz-elemzéssel tovább-bővíthetőnek tekintjük.

Újabb szempontok mai mítoszok elemzéséhez

Mivel a mai mítoszokban is erősen érvényesülnek az ősi mítoszok keletkezését is meghatározó olyan tényezők, mint a feloldatlan ellentmondások, a különböző világok érintkezése, a határelmosódások, megmagyarázatlanul maradó okok, titkos mozzanatok; és a múltból ma is kiemelhetők kezdőpontok, keletkezések (és olyan korszakok, amelyekhez egy hosszán tartó paradigma indulása kapcsolható), csúcspontok, fénykorok, illetve olyan (nosztalgiával illethető) korok, amelyekben később hiányzó mozzanatok még utoljára jelen voltak, ezért a mai mítoszokban is jelen van:

- egy feltételezett ősi aranykor egységének a káosz világával való szembenállása
- dichotóm erők (például a Természet és a Civilizáció, a Technika és a Kultúra, a Tömeg és az Egyén, a Hatalom és a Nép stb.) ütközése
- a Jó és Rossz szembenállását konkretizáló összeesküvés- versus megváltás-elméletek
- egyes javak – például a szépség, a siker, a hatalom, a gazdagság (mitikus erejűvé emelkedő) kincsértéke
- egyes hősök mitikussá emelkedése.

A huszadik század során a mitológiaképződés és terjesztés legfőbb csatornáivá vizuális médiumok váltak. Király Jenő *A film szimbolikája* című, monumentális elemző munkájában (2010) a film-mitológiát oly módon analizálja, hogy azok számos jelentés-síkja feltárul a kozmológiai síktól a pszichoanalitikus szimbolikán át az etikai döntések síkjáig. Vlagyimir Jakovlevics Propp mese-morfológiájának szempontjait pedig nemzedékek sora alkalmazta, s a jellegzetes szűzség és hőstípusok elemzésében szempontjai egy része használható a mítoszelemzésben is.¹² E két elemzési szempontrendszer felhasználásával alakítottuk ki azt az elemzési hálót, azt a mátrixot, amellyel megítélésünk szerint a modern mítoszok motívumainak különböző jelentéssíkjai feltárhatók. Az alábbiakban ezt az elemzési hálót bocsájtjuk olvasóink rendelkezésére.¹³ A sorokat a mítoszokban felbukkanó főbb motívumok, az oszlopokat pedig azok a jelentéssíkok alkotják, amelyek egy-egy motívumnak különböző jelentést adnak: a mítoszok motívum-elemei

12 Emlékeztetőül: Propp az alábbi hőstípusokat különbözteti meg. A hős (A); ellenfél (B), adományszerző (varázsszeggel felfegyverző) (C), segítő (D); keresett személy (és apja) (E); útnak indító (F), álhős (G).

13 A ferde vonalak mindig a „versus” helyett állnak.

szimbólumok lévén mindig poliszémikusak (egy-egy sorban így sokféle jelentésük tárul fel egymás mellett).

A jelentéssíkok első oszlopai (a kozmikus sík: a Lét általános törvényeivel való szembesülés; a rend/káosz sík: a rendezettség és entrópia viszonyára fordított figyelem) a mítoszoknak az anyagi világ alapvető törvényeit kereső funkcióit képviselik, a következők a természet/civilizáció sík az embernek (az embe-riségnek) az anyagi világban, a természetben elfoglalt helyét vizsgáló aspektus, illetve a civilizáció létrehozóinak tevékenységét értelmező sík: a kultúrhéroszok síkja. Az ötödik oszlop: az olümposzi/htonikus erők kettőssége (másképpen: az apollói/dionüszoszi aspektus) azt a nézőpontot hordozza, amelyben a természeti hatalmak és a társadalmi hatalmak már együtt, egymásba csúsztatva jelennek meg; a hatodik oszlop viszont már tisztán, önmagukban jelképezi a társadalom alapviszonyait. Ezután olyan oszlopok következnek, amelyek a társadalom belső viszonyait, a belső megoszlások, ütközések egyes forrásait értelmezik (először a saját közösség/idegen közösség konfliktusát; majd a munkamegosztás által létrehozott eltérő, egymással is ütköző mentalitások síkját; aztán azokat a szélsőséges – a közösségeken belül is működő – magatartásformákat, amelyek akadályozó erőkként hatnak az emberi lehetőségek kiteljesedésével szemben: egyfelől az agresszió lenyomó, másfelől az önálarendelés, a nyáj-viselkedés lehúzó erőit, majd azt az ütközést, ami újra és újra előállhat egyfelől a technikai fejlődés másfelől a kultúra építkezése illetve az etika szempontjai között). Ezek a konfliktusok a mítoszok gyakori tárgyai. A következő oszlop a történelem értelmezésének jelentéssíkja. Ezután már azok az oszlopok következnek, amelyek az egyéni emberi lét egyes aspektusait igyekeznek értelmezni (egyelőre még absztrakt szinten). A szülés/ölés sík az emberi életet a végpontok (születés/halál) vonatkozásában közelíti meg. Az egyéni létnek a filozófiai és teológiai metafizikában megragadni próbált összetevőinek viszonyát értelmezi a szellem/lélek/test síkja. A következő sík (a Boldogság/Szörnyűség síkja) az emberi létezés értékelését kíséri meg e két végpont (a pozitív és negatív végpont) közti skálán. Király Jenő (2010) a pszichoanalízisre támaszkodva veti fel az embert mozgató ellentétes alapvágynak, ösztönök értelmezési síkját: libido versus destrudo, hasonló emberi alaptörekvésnek (alapvágynak, ösztönnek) tekintve, és harmadikként a másik kettővel szembeállítva a kereszténységben megfogalmazott szeretet-eszményt is (ezt itt az „agapé” fogalma képviseli). Az emberi törekvések viszont a végeredmény kérdését is felvetik, amit a (vallási) etikai fogalomrendszer az üdvözülés/elkárhozás síkján értelmez (ez a következő oszlop, amely a boldogság/szörnyűség aspektusát már egy etikai alapú világkép rendszerébe helyezi). Az etikai aspektus megjelenése viszont az egyén etikai döntéseit feltételezi, (s ez a mítosz-motívumok következő értelmezési síkja). Végül eljutunk azokhoz a szempontokig, amelyekkel a mítoszok a világot az individuum szintjén értelmezik: az individuumok interperszonális kapcsolatainak síkját, a nemek közti viszonyok síkját, az individuális élet főbb összetevőinek értelmezési síkját, és annak a feszültségnek a megragadását, amely az egyéni tapasztalatok és az összemberi tapasztalatok között feszül.

Az elemzési háló természetesen tovább bővíthető, (s bizonyára az egyes rubrikákat kitöltő definíciók is tovább differenciálhatók), de már jelen formájában is alkalmasnak tűnik a mítoszok olyan értelmezésére, amellyel egyszerre lehet a mítoszokban rejlő szimbolikus jelentések sokaságát megragadni.

Felhasznált irodalom

- Hankiss Elemér (2006): *Félelmek és szimbólumok. Egy civilizációelmélet vázlata*. Osiris, Budapest.
- Hoppál Mihály (2014): *Mítosz és emlékezet*. L'Harmattan, Budapest.
- Kapitány Ágnes és Kapitány Gábor (2000-2001): Modern mitológiák. *Kultúra és Közösség*, 2000/4-2001/1, 127-145.
- Kapitány Ágnes és Kapitány Gábor (2013): A modern mitológiák elemzésének kérdései. *Replika*, 2012/3 (80. szám), 9-27.
- Kapitány Ágnes és Kapitány Gábor (2014): *A mindennapi élet jelrendszereiről (Szocioszemiotikai tanulmányok)*. Loisir, Budapest.
- Király Jenő (2010): *A film szimbolikája I/1-2, II/1-2, III/1-2*. Kaposvári Egyetem Művészeti Kar Mozgóképkultúra Tanszék – Magyar Televízió ZRT, Kaposvár-Budapest.
- Kirk, Geoffrey Stephen (1993): *A mítosz*. Holnap, Budapest. (eredeti: 1970. Univ. of California Press, Berkeley – Los Angeles)
- Meletyinszkij, Jeleazar Mojszejevics (1985): *A mítosz poétikája*. Gondolat, Budapest.
- Propp, Vlagyimir Jakovlevics (2005): *A mese morfológiája*. Osiris, Budapest.
- Tokarev, Szergej Alekszandrovics et als (szerk.) (1988): *Mitológiai enciklopédia, I-II*. Gondolat, Budapest.
- Voigt Vilmos (2004): *A vallási élmény története*. TIMP, Budapest.

MÍTOSZ-MOTÍVUM TÁBLÁZAT

MOTÍVUMOK JELENTÉSSÍKOK	Kozmikus sík	Rend/Káosz	Természet/ Civilizáció	Kultúrterhoszok	Olümposzi/ ktonikus erők (apollói/ dionüszoszi)	Társadalmi viszonyok
A Világ:/Rossz küzdelse	Lét/Nemlét	Rendezettség és entrópia (Mindkettő pozitív és negatív egyszerre)	Mindkettő természet és civilizáció) Jó is, Rossz is, erőforrás is, ártó is	Teremtés, konstrukció/ destrukció	A „fent” és a „lent” is Jó+Rossz	„Igazság” kontra embertelen viszonyok
A Rossz túlhatalma az ember fölött	Minden elpusztul végül	Minden rend felbomlik	A természet emberpusztító dehumanizáló ereje, a civilizáció elidegen- dedtsége	Minden új veszélyeket is hoz magával	Az erők (hatalmi erők és lázadó erők) elszabaduló tombolása	A társadalom tele van embertelenséggel
A jó győzelmi lehetősége	A létezés diadalmas élménye	Mindig születik rend	Az ember civilizatorikus erőinek és természetbe olvadásának heroizmusa	Sikeres teremtések	Az embemél nagyobb erők küzdelméből emberi érték (pel- dátul esztétikum) születik	Történelmi (ontológiai) optimizmus
Anbivalencia (iszony/részvét)	Az anyag: építő+pusztító	Fogalmainkban (a megnevezés-ben és rendszerzés-ben) rejülő dialektika	Természet és civilizáció egyoldallú végletei	A teremtendő értékek veszélyei	A „fent”-ben is van alantas, a „lentben” is van magasztos	A társadalmi célok szociá- lis relativitása
Ósi üzenet felle- dezése	Kozmikus (a világot mindig is mozgató) alap- törvények felismerése	Rendező elvek (struktu- rált rendek) megtalálása az anyagi világban	Civilizáció és természet valaha-volt harmóniájá- nak emlékezete	Amire meglevőként lehet építeni az új teremtése során	Az embemél nagyobb erőha- talmának is megvannak a forrásai, előzményei	A jelen viszonyaiban kimutatható történelmi meghatározottság
Utazás, labirintus	Az Ember térhódítása a Kozmoszban, a termé- szetben	Haladás „előre”, irány, rend bevittele	A civilizáció beépülése a természetbe	Elindulás új területek felfedezése felé	A „fenti” és a „lenti” erők is tért hódítanak, nyomulnak	A másság átélése „fent” és „lent”: „utazás” a luxusba és a nyomorba, a „holnap- ba” és a „tegnapba”
Az ellenség (rej- tett) birodalmában, vagy: támad az ellenség	Még ismeretlen törvények, ismeretlen létformák és létpusztító erők létének érzékelése	A káosz fenyegetése	A „vad természetként” megelentő környezet	Szembesülés az új létre- hozását nehezítő, nem várt körülményekkel	Az „isteneknek” is le kell száll- niuk az anyagi világ kisszerű viszonyai közé	A társadalom ellentmondása-val való szembesülés
Más időkbe, más világokba kerülés (isnert tények átrendeződése)	A létezés relativitása	Rend és káosz össze- egyeztetésének keresése	Több, a természet különböző felfogását feltételező civilizációvari- áns kipróbálása	Szembesülés a létrehoz- ható értékek kultúra- függségével	„Fent” és „lent” alapfelállá- sának megváltoztatása egy más koordináta-rendszerben	Történelmi aszinkronitás a társadalmon belül
A hős magánya, megpróbáltatásai	Isten észlelésének hiánya	A megtalált „rend” csak sziget a káoszban	Az emberiség egyedülél- te a természet világában	Az alkotó, teremő (ember) ab ovo fragituma	Az egyenlőt-lenségeken alapuló világrend determinált(nak) tűnik	Különböző társadalmi csoportok közti szolidari- tás, megértés hiány

A hős(ök) megkísértése, tévedése, tévedései	Az emberi adaptáció korlátai	Magunk is pusztítjuk (az önmagunk teremtette/felfedezte) rendet: a kisértés ennek elfogadása	Elbizonytalanodás a civilizáció pozitívításában	A teremtéshez kellő kitartás megingása	A világrendező érték-hierarchia megzavarodása	Az igazságosság, lehetőségeiben való elbizonytalanodás
Kís „halál”	A végesség átélése	Szétesés, értelemvesztés élménye	Kudarac a természet/civilizáció elleni feloldási kísérletében	A teremtéshez kellő (prometheuszi) áldozat elszívása	Liminális állapot a magasabb és alacsonyabb rendű létezés között	Az addig adott társadalmi viszonyok átlátatlan összeomlása
Szülő apa/anyai-gura, „hatalmas” szülő	Az anyagi valókban adott lehetőségek	A tudományos gondolkodás adta lehetőségek	A természet felhasználható erői a civilizáció számára, illetve azok a lehetőségek, amelyekkel a civilizáció segíthet a természet megújításában	A teremtés megtanulható technikáinak átadása (a korábbi nemzedékek tagjai által)	Az eszmék és a nyers energiatartalékok felhasználható, segítő potenciálja	Szociális erők, közösségek támogatása
Szerelem	Össze-szervesülés	Egyesülés-egyesítés, magasabb rendszerbe szerveződés készítése	A civilizáció förtékvése arra, hogy természeti erőt, a természetet arra, hogy civilizált, kifinomult legyen	A teremtésben való közönség, a teremtés megosztásának vágya	Az egyszerre fenséges és féltelmes Szépség létrehozásának, az ilyen szépségben való feloldódásnak vágya	A teljes igazságosság, egyenlőség felé hajló késztetések
Vulgáris, komikus szülő	A Léti szabálytalanságai	„Bűvészinas” effektus	A természet és a civilizáció gyarlóságai	Az ember által teremtetek (és az emberi teremtettség) öhatatlan tökéletlensége	A „fent” méltóság-teliséggének hézagai, a „lent” eleve bumfordi jellege	„Népi bázis” (csak követő aktivitással)
Elbukó, gyenge, vétkező szereplő	(Kedvezőtlen) véletlenek hatása az emberre	A rendbe beépült „hibák”	A civilizáció képviselője dehumanizálódva (a természeti ember természet-ellenessé) válik	Az alkotás elrontásának lehetősége	Minden világnak van olyan tagja, amelynek sajátosságai rombolják ama világ rendjét	Az emberi célok centrifugális, az erőstenni, jobbitani kívánt társadalmat szétfeszítő) természet
„Igaz”, pozitív személyiség az ellenség oldalán	A kozmikus világ végleteinben mindig vannak felhasználható, antropomorfizálható elemek	A káoszban is mindig jelen vannak a rend elemei	A természet romboló erői között is mindig vannak az ember számára hasznos mozzanatok	Az anyagi világ, a természet olykor kedvezően reagál az emberi (teremtő) aktusokra	„Fent” is vannak a „lent” gondjaira érzékeny, „lent” is vannak a „fent” problémáit megértő résztvevők	Mindig vannak hídak a társadalom ellentétes erői között
Hősi tettek	Az emberi alkotás megjelenése a kozmikus létezésben	Az ember számára való „rendek” kialakítása	Egy-egy civilizáló aktus	Az emberi világ egy-egy elemének születése, létrehozása	Olyan megoldások, amelyek „fent” is, „lent” is értékesek	Társadalom-változtatás
Nép (tömeg) támogatása	Az ember „nembei” küldetése a világ-egyetemen	Értelmesnek, hasznosnak tűnő rendszereket szükségessége az emberek számára	Az emberiség igénye a természettel való harmóniát megőrző civilizatorikus fejlődésre	A megalkotott dolgok köz-hasznosságának tapasztalása	A statusquo „fentje” és a „népi” indulatokkal is többségi erő támogatja	A hős teljességének társadalmi szükség-szerűsége; a hős „elhitvása”
Eredmény, gyarapodás	A világ idegen részének meghódítása	Rész-rendek, időleges rendek, magyarázó-elvek létrejötte	A civilizáció terjeszkedése	Új civilizációs értékek születése	Mind „fent”, mind „lent” (mind az eszmények, mind az osztályozható létezés síkján) létrejön az esztétikum, a világrend törvényeinek átélése	A szociális viszonyok normalizálódása

MOTÍVUMOK	Saját közösség (etnikum)/ idegen közösség (etnikum)	Alaptevékenységek mentalitás-különbségeinek síkja (Földművelők, pásztorok, iparosok, kereskedők, stb.)	Agresszorok/ önálendelők (A társadalom dinamikai síkja)	Technika/ Kultúra, Étika (A humanizáció síkja)	Történelem	Születés/Ölés (Élet-sík)
A Világ: jó/Rossz küzdőelme	A világ ellenséges közösségek struggle for life-ja (etnikum)	Mindvégig emberi alap-tevékenység mentalitása más alap-tevékenységek szempontjából problémás	Az „emberi” két oldalról (az agresszorok és a nyájviselkedés oldaláról éri támadás)	A technikának is, a kultúrának is vannak pozitív és negatív fejleményei	A történelem ambivalens	Az emberi élet lényege a (folytonos) (újja)születés és a (folytonos) pusztulás
A Rossz túlhatalma az ember fölött	Hatalmas erők pusztítóhatják el a közösségünket	Az egyes alaptevékenységek túltöltése emberellenessé válhat	Egyik (sokak által válaszolt) út sem jó	Mind a technika, mind a kultúra hajlamos az egyoldalú túltöltésre	Sosem volt jobb, sosem lesz jobb	Az emberegyén halandóságának tragikuma
A jó győzelmi lehetősége	Választottságunk lehetővé teszi a felülkerekedést (túlélest)	Bármely alap-tevékenység nélkülözhetetlen hozzájárulás lehet az emberiség számára	Mindkét rossz út meghaladható, nem szükséges szertartás agresszorok, sem alítvalónak lenni	A technika morálisan is uralkodó, kultúrára élehető	A jövőbe vetett remény szükségessége és jogosultsága	Az élet értelmesség, beteljesítővé tehető
Amбиваленция (iszony/részvét)	Egyszerre vagyunk nagyszerűek és silányak (ellentétünk nek is vannak értékei és bűnei)	Az egyes alaptevékenységek emberi és embertelen oldala-inak egyszerre érzékelése	Az agressziónak és a nyájviselkedésnek is vannak jó oldalai, ellentétüknek pedig hibái	A bűnösség empátiusság átélése, illetve a technikai szempontból elmaradott állapotok előnyeinek belátása	Minden történelmi fejleménynek ellentmondásos kimenetele van	A születésben benne van a halál (s talán fordítva is)
Ősi üzenet fellelőzése	Másoknál ősbibék a kulturális gyökereink	Az adott alap-tevékenység eredetének, kezdeteinek szerepe	Az agresszió és a nyájviselkedés meg-haladásának korábbi tapasztalatai	A technika és az etika, kultúra forrásai a természetben, a történelmi múltban	Az emberi erő-feszítések felemelő példái	Azok az emberi tapasztalatok, amelyek reménynek adnak (az individualis halál ellenére)
Utasítás, labirintus	A mi közösségünk nek is meg kell próbálnia	Bevezetetés az adott alap-tevékenység folyamatába	(A szó tág értelmében vett politikai) aktivitás	Tanulni utat, illetve egy-egy témába való belemélyítés más kultúrák, tudások meg-ismerésére	Részvétel a történelem folyamataiban	Maga az egyéni élet („bölcsőtől a sírig”)
Az ellenség (rejtett) birodalmában, vagy: támad az ellenség	Ellenségeink számos titkos tervvel és eszközzel rendelkeznek	Az adott alap-tevékenységet nehezítő, sikerét gátló akadályok	Fenn kell maradni az agresszió és engedelmeskedés számunkra kedvezőtlen világában	Amikor az erkölcsletelenségből kell morált, a „semmit” technikat és kultúrát létrehozni	A társadalmi cél-kert folytatott harc, a jobbítás akadályai	Az élet (olykor szükség) kockázata
Más időkbe, más világokba kerülés (ismert tények átrendeződése)	Nem kell változtatni a valóságunkra azt a valóságot, amelyre örökölt tudásunk, hagyományunk tanít	Az adott alap-tevékenységből következő tudások, szemlélet használata egy más közegben	Olyan körülmények keresése, amelyekben nem az agresszió/ nyájviselkedés dominál	Az ismert feltevésekből való kilépés új életpályák kombinációk létrehozására	A múlt, az ismert történelem megváltoztatása	Újrakezdés (az életűtön)
A hős magánya, megpróbáltatásai	Közösségünk nem számíthat más segítségére	Az adott alaptevékenység magányos gyakorlása	A két rossz útál szemben az ember kisebbségben van	Az etikuss (kulturált) életet csak önmaga igazolja vissza, amit mi erkölcsünk velünk, kultúránk követünk másnak nem az. A technika élvezete pedig nem örökíthető (elavult)	A történelem végül mindenkit kivétel magából	Az ember egyszerűsége, és ebből fakadó sérülékenysége

A hős(ök) megkísértése, tévedése, tévedései	A kísértés az, hogy a túl-désért, a jobb körülményekért feladjuk közösségünk önazonosságát	Készítés az adott alap-tevékenység, illetve a belőle következő mentalitás feladására	Hajlam bennünk az agresszióra és a nyájerber-szerű ön-alárendelésre	A technikai fejlődés is, az erkölis, a kultúra értelme is megkérdőjelezhető	Történelmi tapasztalatok, amelyek szerint kifizetődőbb a rossz oldal vállalása	Önpusztítás felé mutató készítesek
Kis „halál”	A közösség veresége, vesztesége, szét-szakítottsága	Az adott alap-tevékenység (időleges) kudarc	Agressziótól és/vagy a „nyájitól” elszenvedett vereség	Morális vétség, kulturális normaszegés, technikai bakik, katasztrófák	Történelmi célok kudarc	Az életkedv (időleges?) elapadása
Segítő apa/anya-figura „hatalmas” segítő	Hagyományaink igazsága mellettünk van	Az alap-tevékenység mintáját adó, annak szellemiségét mintegy megtestesítő nagy előd	A „belülről irányított” ember mintája	Erkölcsei, kulturális, technikai alap-törvények, tudások forrásai	A történelmi múlt felhasználható példái	Útrándítók (valóságos szülők tanítók, mesterek) szerepe
Szeretem	A velünk egyívásával való egyesülés vágya	Vágy az adott tevékenység egyoldaltságát feloldó, megteremtő-nyitó hatásokra	Vágy egy agressziós és önteladással nélküli emberi szerepre és kapcsolatra	Törekvés a minden szempontból normatívitás és kivételzés	Vágy a történelmi szerepre	Élet létrehozás vágya
Vulgáris, komikus segítő	Hibáink is jellemzik közösségünket	Az adott alap-tevékenység, illetve mentalitás groteszk oldala	Amikor nem tudunk sem az agresszorok, sem a „nyáj-emberék” fölé kerekedni	Technika groteszk hatásai, erkölis fonákja, kultúra öncélú elemei	A történelem mellék-szálai-nak tanulságai	Életünk öniróniával szemlél, (szemlélendő) oldalai
Elbukó, gyenge, vétkező szereplő	Közösségünk hajlama az önteladásra	Az adott alap-tevékenység céljai szempontjából hibás magatartás(ok)	Amikor a ember nem tudja elkértni azt, hogy agresszor legyen, illetve hogy alárendelje magát a „nyájnak”	Az abszolútum (sem a kultúrában, sem a technikában) nem működik	Történelmi zsákutak	Amikor az önmegvalósítás helyett lehetőségeink elherdálása folyik
„Igaz” személyiség az ellenség oldalán	Az ellenséggel is lehet (bármely eltereléssel) közös érdeket találni, békét kötni	Az adott alap-tevékenység céljai szempontjából ideális magatartás ész-revétele más-fajta tevékenység-ek végzőinél, más mentalitású embereknél	Amikor a mások agressziója vagy gerinctelen önalárendelődése a „jó ügy” hasznára válik	Az emberellenes technika etikusa, a kultúrát gazdagító használatának lehetősége	A történelem sötét, eltélt fejleményeiben is lehetnek pozitív elemek	Élet-segítő hatások a pusztítás erői között
Hősi tettek	A közösség (és annak győzelme) érdekében való önteláldozás	Maximális erőfeszítések az adott alap-tevékenység érdekében	Felülkerekedés az ellenséges agresszió és az önalárendelődés magatartás-mintáján	Technikai és/vagy etikai, kulturális szempontból fejlődést eredményező kezdeményezések	Tartósan pozitívnak értékelhető történelmi fejlemények ki-küzdése, létrehozása	Az élet védelmére tett erőfeszítések
Nép (támeg) támogatása	Aki közösségünk méltó tagja, az mind támogat bennünket	Olyan közeg, amely ugyanazt az alaptevékenységet végzi, ugyanazzal a mentalitással viszonyul a világhoz	Az agresszió és a „nyáj-emberiség” tömeges melegezése	A fejlettebb és morálisban is jobb világra való tömeges vágyakozás	A többség mindig a jobbítás felé tol	A környezet a többi ember, mint élet-adók, életbontók
Eredmény, gyarapodás	Kulturális önazonosság	Az adott alap-tevékenység eredményei által növekszik a siker, a jólét, megkecsültség	A „belülről irányított-ság”, a belső iránytű kialakulása	Új kombinációk, variációk létrejötte	Részvétel a történelemben, a „küzdés maga”	Vitalis feltöltődés

MOTÍVUMOK JELENTÉSI- KÖK	Szellem/ lélek/test (filozófiai-antropoló- giai alap-összetevők síkja)	Boldogság/ Szörnyűség (alapállapot sík)	„Libido/ Destrudo/ Agapé” (Alap-vágak, készletések síkja)	Üdvörténet/ Kárhozat-történet	Etlkai döntések síkja	Interperszonális viszonyok síkja
A Világ/ó/Rossz küzdeme	A Lélek is, a Szellem is felelősi az embert, de mindkettő viheti rossz irányba is	Nincs egyik a másik nélkül (A Boldogságban is benne van a Szörnyűség, a Szörnyűség-ben is a Boldogság lehetősége)	Az emberi motivációk egyfelől a testi vágy/ rombolás, életszűz/ halálközön másfelől e két szörzön-készítés meg a szeretet-készítés ellentét- párában jelennek meg	Az emberét a Menny és a Pókol verseng	Minden erkölcsi döntés számít, mindegyikben ott van a Jó és Rossz összecsapása	Versengés, mint „örök embe- ri” tulajdonság
A Rossz tűhatalma az ember fölött	A lélek mőhősága, a szellem kegyetlen-sége megannyi tragédia forrása	A szörnyűségek világa szé- lesebb, mint a boldogságé	Minden lerombolható (és többszörre lerombolhatik)	Többször vannak azok, akik elbuknak, elkárhoznak, mint az Igazak	Minden döntésben benne van az erkölcsi Rossz lehetősége	Az ember (e lársas lény) alapvető (magányos) kiszolgáltatott-sága
A Jó győzelmi lehetősége	Az emberiség története mégis a Szellem lejárá- se, a Lélek emelkedése	A boldogság lehetséges, és amikor megvan, fölébe kerelkedik az szörnyű- ségnek	A szeretet hatalma	A Jó erősebb, a Menny győzedelmes-kedni tud a Pókol felett	Az egyes ember jó döntése az emberiség számára is jó, annak erkölcsiségét is erősíti	Minden emberi kapcsolat önmagában is teljes lehet
Ambivalencia (iszony/tészvet)	Egyesre átlése a szellemi és lelki lehető- ségek pozitív és negatív végleteinek	Érzékése a boldogságban a szörnyűnek, és a ször- nyűben a boldogságnak	Mind egyik (mind a három) vágy-fajának van visszataszító eleme	Ugyanaz a döntés vezethet üdvözüléshez is, meg kárhozathoz is	Minden erkölcsiben benne van az erkölcsileg helyte- len (illetve indifferens) is erősíti	A kapcsolatok ellentmon- dásossága (se vele, se nélküle)
Ősi üzenet felle- dezése	A lélek is, a szellem is táplálkozhat a múltból	A lélek mélyén mindig meglévő boldogság-mag- nak („a mennyek országá- nak” megpillantása)	A múlt vissza-igazolja a vágak mindegyikét	A múltban (is) voltak, akik tudták a jó (a „mennybe vezető”) utat	Az „erkölcsi” mindig az Ember, az egész emberi Nem (mindig is megvolt) nézőpontja	A fajfenntartási készletének, a közösség-fenntartás készle- tésének átélése
Utazás, labirintus	Szellemi, lelki kitérje- sítés és folyamata	A boldogság elnyerése a változásban, illetve az újra meg újra kiüzdött boldogság	A vágy követése	Út az üdvözülés (vagy az elkárhozás) felé	(Erkölcsi) Nevelődés	Élmény, ami csak másokkal megosztható az „igazi”
Az ellenség (rej- tett) birodalmában, vagy: támad az ellenség	A lelkit és szellemi „leltető” testi	Be kell hatolni a szörnyűség-gek világába, hogy legyőz-hessük (vagy: le kell győz-nünk a vilá- gunkba hatoló szörnyűsége- ket)	A vágyaink útjába akadá- lyok állnak (ez a vágyak mindhárom fajtájára érvényes)	„Aki tudás akar lenni...”	Az az igazi erkölcsi győze- lem, amikor olyanokat is meg tud hódítani, akiktől előbb idegen volt	Mások (a „másik ember”) rejtett „homlokzata”, amiről nem tudjuk, mi rejlik mögötte
Más időkbe, más világokba kerü- lés (ismert tények átrendeződése)	Külépes az anyagi élet- hez kötött lehetősége- ből. Pl. lélek-vándorlás, fantáziák	Kilépés a jelen ambivalenciái-ból: egy nem-ambivalens teljesség hite, keresése	Kísérlet a vágy ma adott (ismert) korlátainak meg- haladásra	hogy az örök ismétlődés törvénye érvényes-e, hogy az „üdvözülés” és „elkár- hozás” rendje egyszer- smindenkorra adott-e, vagy lehet „máshogy” is...	Az erkölcs hic et nunc relativitása: meg kell mérteni más korok, más lehetőségek merlegén is	Annak meg-tapasztalása, hogy másokkal nem azonos a „ritmusunk”, hogy „nem ugyanabban a világban élünk”; kísérlet e más ritmu- sok, világok megértésére

A hős magánya, megpróbáltatásai	Elszakadás az emberiség szellemiségetől, kiszakadás a lelkek közösségéből	A boldogság (teljes) megosztásának korlátossága	A vágy szembekerül a vágyakozóval	Hogy a döntésed hova vezethet, ebben senki sem segíthet	Erkölcsei elveid összességével 100%-osan szinte senki sem tud azonosulni	A másóság tudatosulása, a másoktól való különbözőség átélése
A hős(ök) megküzdése, tévelygése, tévedései	A lélekben, szellemben lévő negatívumok vonzása	Készletek a boldogság lerombolására	A célja elérésétől látóoltó vágy	A Rossz, hogy döntésed elvétéd, jónak alázza magát	Mindig van az embernek olyan motivációja, amely az erkölcsileg helytelen felé viheti	Kínálkozó kapcsolati zsákutca
Kis „halál”	Szellemi-, lelki „defektok”	A szörnyűségnek eluralkodása	A vágy(ak) elérésének remény-telensége	Feloldhatatlan vétek elkövetése	Az erkölcsi iránytű elvesztése	Kapcsolat összeomlása
Segítő apa/anya-figura, „hatalmas” segítő	Az emberi szellem és lelkiség közvetítői	Mások boldogság-képességét kialakító hatásai	(Elődök által közvetített) vágy-minták	A mennyet erő	Erkölcsei példakép, minta	Kapcsolat, aminek az egyén úgy tudja magát alá-rendelni, hogy azt nem érzi korlátozónak
Szerelem	A lelki összeolvadás, szellemi egyesülés vágya	A teljes (szörnyű mozzanatok nélküli) boldogság akarása	Mindhárom vágy célpontja	A mennyország földi elnyerésének vágya	(Erkölcse)g tökéletes, tiszta (páros) élet végig vitelének vágya	Minden kapcsolatfajta egy-azért keresése a Másikban
Vulgáris, komikus segítő	Amikor földhöz ragadt szellemre és lelekre támaszkodhatunk	A boldogság groteszk volta	Mind egyik vágy-fajának van komikus eleme	Az üdvözüléshöz is gyarlósága által kísérve juthat el az ember	Az nem igaz erkölcs, amelyet mereven alkalmaznak; az igaz sosem vesz túlságosan komolyan magát	Kapcsolat, aminek az egyén fölrendeli magát
Elbukó gyenge, vétkező szereplő	Lelki szegények, szellemi szegények (illetve a bennünk lévő lelki és szellemi szegénység)	Amikor az ember nem képes megőrizni a boldogságot	Amikor az ember nem tudja szét-választani a három vágy-faját	Amikor az ember akaratalanul is a kárhozot utjára téved	A bennünk lévő erkölcsi korlátok	A társ árulása (vagy a társ elárulása)
„Igaz” személyiség az ellenség oldalán	A lehúzó „testi”-ben is benne rejlik szellemi, lelki mozzanatok	A szörnyűséget enyhítő, vigasztaló hatások	A szeretet elemei a (testes) vágyban és a pusztító hajlamokban is	A kárhozatból is van út az üdvözülésre	Az erkölcsileg helytelen döntés is lehet egy magasabb szempontból erkölcsileg értékes	A számunkra ellenszenvess emberek között is vannak a mi értékendünk szerint is pozitívnak értékelhető emberek
Hősi tettek	Erőfeszítések a lelki emelkedés, szellemi kiteljesedés irányában	A boldogság lehetőségeinek hűtő fenntartó erőfeszítések	A vágyak építő-gazdagító kielégítése	Üdvözítő tettek, döntések	Erkölcsei miniatűr szolgáló, kalatrikus cselekedetek	Másokért, a velük való kapcsolatát végrehajtott cselekedetek
Nép (tömeg) támogatása	Az egyén szellemi találkozik az emberiséggel, az egyén lelke a néppel	Feloldódás a köz-boldogságban (a nép, a közösség, az emberiség boldogságában)	A környezetet az adott vágyfaját preferálja	Az emberiség egésze végülis üdvözüljön szeretne	Az erkölcs mindig az Ember (az emberiség) nézőpontja	Kapcsolatok (gazdag) kindlata
Eredmény, gyarapodás	Emberi kiteljesedés, szellemi, lelki emelkedés	A szörnyűségből is felépíthető boldogság elérése	A vágy életenergia-ként való átélése	Az abszolútumra törekvés maga is jobba tesz	Harmonia növekedése, erősödése	Kapcsolat-építés

MOTÍVUMOK JELENTÉSSÍKOK	Férfiasság/Nőiesesség síkja	Individuum síkjá	Egyéni élmény/ emberiség-élmények
A Világ: jó/Rossz küzdelme	Nemek harca	Az egyén élete tele van jó és rossz mozzanatokkal	Az egyén tapasztalatainak igazsága hol felülemel az emberiség (addig) tapasztalatam, hol pedig az emberiség tapasztalatai érvénytelenítik az egyént
A Rossz túlhatalma az ember fölött	Férfiasság és nőiesesség romboló oldalai	Az egyén megszüntethetetlen korlátai	Az egyén tapasztalatanyaga előtérül az emberiség bonyolult egészéhez képest
A jó győzelmi lehetősége	Az adott nem értékai felülkerekednek a nehézségeken	Elérhető az önanonosság, az önkieljesztés	Az egyéni és az emberiség-tapasztalatok összeegyeztetésének reménye
Ambivalencia (iszony/részvét)	A férfias/nőies tulajdonságok pozitívumai/negatívumai	Az emberi természet ellentmondásossága	Emberi kicsiség/hagyság
Ósi üzenet felfedezése	A nemi jellegzet kialakító ösztönkészítések	Az egyén genetikai meghatározottsága	Az egyén új élményében az emberiség régi tapasztalataira való ráismerés
Utazás, labirintus	A férfi/nő ismerkedése a másik nemmel	Új élmények keresése, a belőlük való építkezés	Az egyén élete, mint az emberiség felderítőjének felfedezőútja
Az ellenség (rejtett) birodalmában, vagy: támad az ellenség	A férfiasság/nőiesesség kibontakozásának útjába álló korlátok	A romboló tudatalatti	Azok a (partikularizáló) körülmények, amelyek az embert elárvólthatják attól, hogy az emberiség hasznára legyen
Más időkbe más valóságokba kerülés (ismert tények átrendeződése)	A másik nem egyes sajátosságainak kipróbálása	Személyiség (karakter) többszöröződés	Az egyéni élmény társadalmi hasznosulásának a közös emberinek elismert tapasztalatokon kívül keresése.
A hős magánya, megpróbáltatásai	A másik nem (s egyúttal a férfi-, illetve nő-társak) általi meg-nem-értés	Az Ego veresége	Egyéni élmény sosem lehet teljesen releváns az emberiséggel
A hős(ök) megkísértése, tévelygése, tévedései	Az alapvető férfi/női célok (időleges) bukása	Döntés során a könnyebb út felé húzó készletés	A partikularitási vonzása
Kis „halál”	A nemi jelleg túlhajlása	Élelteri krízisek	Az egyén elmagányosodása
Segítő apa/anyafigura, „hatalmas” segítő	A férfi/női mintakép	Apa/anya, feleltes én	Az Emberré szocializáló
Szerelmem	Szükség a másik nemhez való kapcsolódásra	A kiegészülés vágya (Platón: félgömb keresi a másik felét.)	Vágy az Emberré (az emberiséget reprezentálóvá) válásra
Vulgáris, komikus segítő	A nemi szereotípiák komikus oldala	Gyermei én	Mások korlátozottan használható, (kritikusan kezelendő) tapasztalatai
Elbukó, gyenge, vétező szereplő	Férfiatlannak/nőietlennek bizonyuló magatartások	Gyarló én	Az emberben lévő partikularitás
„Igaz” személyiség az ellenség oldalán	Amikor nő viselkedik „igazi férfiként”, vagy férfi mutat példát a „női érzékenységből”	Az énünk rossz oldalában rejlő pozitív lehetőségek	Amikor mások, a miéntől ellérő tapasztalatai is megerősítik a mi tapasztalataink igazát
Hósi tettek	Az egyén példásan oldja meg a férfi/női szerep által megkövetelteteket	A korlátainkon felülemelő cselekedetek	Amikor az egyén – legalább egy pillanatra – képesse válik mintegy az emberiség nézőpontjának képviselőtére
Nép (tömeg) támogatása	Az egyén magatartása megfelel a nemével szembeni elvárásoknak	Az emberben lévő „nembeli”	Elvben minden ember ugyanoda, ugyanarra törekszik
Eredmény, gyarapodás	A férfi/női modell gazdagodása	Az egyén képességeinek gyarapodása	Igy vagy úgy, de hasznosul az emberiség számára az, amit az egyén nyújt

Az új mitológia a szemiotikai négyzetekben

Noha vadonatúj megnevezéseknek tűnnek, az „új” mitológia és az új „etnikus nacionalizmus” azért már korábban is használt fogalmak. A neofolklorizmus megnevezést már majd fél évszázada propagáltam (Voigt, 1970), mégpedig szembeesítve a hagyományos „folklorizmus” kategóriájával. Ezt ilyen értelemben rendszereztem később is (lásd például: Voigt 1990). Az orosz kutatók pedig már ennél is korábban magától értetődőnek tartották a „neo-mitologizmus” elnevezést is. (Lásd például: Toporov 1990 – A. A. Kondratyev *A Jarin partjainál* c. regényéről szólván.) Az észt író, Friedebert Tuglas modernista kisregénye „A világ végén” (1915) külön kis szimpozion tárgya volt, ahol magam a szöveg „mythopoetic” elemzését kíséreltem meg (Voigt, 2005).

Nálunk sajátosan helybeli fogalomként szokás az „etnonacionalizmust” értelmezni, legfeljebb azt veszik hozzá, hogy főként a Balkánon az ilyen jelenségek mindenütt előfordulnak. Ám voltaképpen világszerte ugyanez a helyzet, amit például a Connor szerkesztette kötet (Connor, 1994) nyugat-európai, sőt amerikai tanulmányai is tanúsítják.

A Szemeisztosz kutatóműhely 2012-es és 2015-ös sepsiszentgyörgyi konferenciájának változatos tematikája is bizonyítja ezt,¹ és szerintem most már nem is annyira az ilyen jelenségek még egyre tágabb körben való felfedezésére volna szükség, mint arra, hogy ezeket egy-egy csakugyan összefüggő csoportjukban és megismételhető módszerrel kutassák. (És ne tövel-heggyel összehányt adatokat vagy képeket mutassanak fel.) E cél érdekében egy leíró/elemző módszert ajánlok, amely véleményem szerint kiváltképpen alkalmas az „új mitológia” névvel illetett jelenségek vizsgálatára. Persze ez sem új. Nemcsak a magyar szemiotikának, hanem társadalomtudományunk széles körének súlyos mulasztása, hogy az immár fél évszázada, A. J. Greimas és tanítványai által kidolgozott *carré sémiotique* módszerét nem használták sem társadalmi szövegek és jelenségek leírására, sem ezek magyarázatára.

A litván, ám Franciaországban működő Algirdas Julien Greimas (1917–1992) a nyelvi, szokásbeli, irodalmi, az érzelmekre vonatkozó példákat elemzett. Foglalkozott a szó szoros értelmében vett folklórral és a mitológiával is, főként a balti népek mitológiájával. Az istenek és emberek kapcsolataira vonatkozó öt ilyen témát összegzett, nem csupán szemiotikai módszerrel (Greimas, 1979, franciául 1985). Tanulságos lenne végigkísérni, hogyan vette át Greimas (és tanítványainak köre) ezt a („szemiotikai négyyszög”) módszert a francia strukturális nyelv-tudományból, és hogyan alkalmazta igazán különféle jelenségek vizsgálatára, és

1 A 2012. május 22-i konferencia anyagát „Etno-pogányok. Retorikai fogások a hálón innen és túl” címmel e-book formátumban jelentették meg Hubbes László-Attila szerkesztésében, míg a 2015-ös konferencia anyagára épít jelen kiadvány.

hogyan fejlesztették tovább mindezt. Erre a kutatástörténeti áttekintésre azonban most nincs terünk. (Röviden lásd: Voigt, 2008: főként 186-190). Már úttörő „strukturális szemantikai” könyvében (Greimas, 1966) lefekteti ennek a rendszerezésnek az alapjait. Tanulmányai kétkötetes gyűjteményében (Greimas, 1970, 1983) főleg a szövegek, ezek narrativitásának és modalitásainak a vizsgálatát adta. Már korán foglalkozott a különböző társadalomtudományok módszertanával és az így vizsgált jelenségekkel (1976). Mint közismert, az általa vezetett „párizsi iskola” több áttekintésben, kétkötetes terminológiai szótárban is összegezte nézeteiket, így igazán nem nehéz áttekintést nyerni minderről.

Azonban azt is rögtön megjegyezném, hogy alább a „szemiotikai négyszög” eredeti megoldását mutatom be; nem a későbbi, bonyolultabb változatokat említem, és ily módon nyitva hagyom a továbbfejlesztés lehetőségét. Ha egyetlen művet szabad említenem, amelyben a „szemiotikai négyszög” módszere egy konkrét téma tárgyalásakor a leginkább meggyőző és sokrétű, tanítványával együtt az „érzelmekről” készített monográfiájukat ajánlhatom (Greimas – Fontanille, 1991), amely a dolgok állapotától a lélek állapotáig „viszi” el az érzelmek rendszerét. Ami pedig a „mitológia” szót illeti, itt is a köztudott jelentést („a mítoszok összessége, rendszere”) használom – és e nem is egészen azonos kétféle körülírást most nem is megkülönböztetve vagy tovább vizsgálva. Ez a módszer közvetlenül a francia szemiotikában fejlődött ki, ám minden további szemiotikai értelmezés nélkül is releváns a társadalomtudományok sok területén.

Közvetlen témánkra, az „új mitológiára” térve át, itt több, egymásra épülő „négyszöggel” írható le e jelenség szemiotikája. A képletekbe [zárójelek] között az így értelmezni kívánt másik fogalmat is feltüntettem.

Az első ilyen, felhasználható szemiotikai négyszög a mítosz és a valóság összefüggéseit mutatja be. A négyzetes rendszerezésben baloldalt felül mindig a vizsgált fogalom, jelenség (A) van, jobboldalt felül ennek ellentéte (nem-A), baloldalt alul a nem-A tagadása (~~nem-A~~), jobboldalt alul pedig az A tagadása (~~A~~).

valóság	valóság ellentéte
A	nem-A
A	nem-A

valóság ellentétének tagadása [nem mítosz]

valóság tagadása [mítosz]

Ebben a „valóság ellentéte” azt jelenti, hogy a szöveg relációja nem tényszerű. (Pl. azt a mozzanatot, hogy a hős állattól származik, a szöveg felhasználja, ám nem valóságként mutatja be.) Ha e képletben a valóság tagadását a mítosszal értelmezzük, az ilyen mítosznak megvan a saját grammatikája és szemantikája. A nem-mítosz viszont a mítosznak a maga keretein kívüli felhasználására, és a szövegek vagy elképzelések például művészeti vagy politikai meghatározottságára vonatkozik. Pl. az albán felségjelekben a „sas” arra utal, hogy az albánok „a sas

fiai”; a mi *Hymnus*-unkban a „Kárpát szent /!/ bérce” pedig a retorikából ismert irodalmi metafora.

A második szemiotikai négyszög a vallástudomány egyik leginkább közismert állítását mutatja be hasonlóan formalizált és logikai rendszerben.

	szent	profán
A		nem-A
A		nem-A

nem-profán nem-szent

Ebben a „nem-szent” arra vonatkozik, hogy egy más összefüggésbe átvive érvényes a jelentés. Például nem a vallás szerint is lehet az ünnepeket vagy a kalendáriumot, sőt akár a múltat vagy a jövőt értelmezni. A „nem profán” azt jelenti, hogy például „nemzeti” vagy „etnikai” jelentéssel bírnak a feliratok, helynevek, jelvények, akár az egyes színek – amelyek azonban a szó szoros értelmében ettől még nem lesznek „szent” jelentésűek. Szentendre város neve, Szűz Mária öltöztének vagy lakóhelyének ábrázolásai is lehetnek ilyen értelemben használtak – és évszázadok óta ez a gyakorlat meg is valósult.

Mostani témánk szempontjából fontos a harmadik szemiotikai négyszög is, amely a „régí” („ősi”) és a „mai” („modern”) jelentések összefüggésére vonatkozik.

	ősi	nem ősi
A		nem-A
A		nem-A

nem-ősi tagadása [nem-modern] ősi tagadása [modern]

Ebben az „ősi/nem-modern” csoportba sokminden tartozik, ami egy kultúrában valaha régen megvolt (akár a ráolvasás, a boszorkányhit, vagy a latin nyelven írott versek is). Erre utalnak vissza például a rovásírásos településszéli táblák, a sámánizmus mai utánzatai, vagy akár a szabadságharc csatáinak évenkénti újrajátszása. A „nem ősi” jelenségek körében bármi megjelenhet, ami nem olyan „ősi”, mint más jelenség (idővel ilyen lehet például a kereszténység, a könyvnyomtatás és ma az internet). A „modern” jelenségek legtöbbször technikai jellegűek, a kommunikáció és információ mai lehetőségeit használják fel: például a zárandoklatok, és ezeknek a médiában való népszerűsítése formájában, vagy televíziós csatornákon a mágikus-varázsló-távgyógyító műsorokban. Nemcsak a mai „folklorizmus”, hanem a „modern csoda” (mondjuk: *Međugorje*) sajátosan ilyen jelenség.

Ami a további szemiotikai négyzeteket illeti, a „van/valaminek megjelenik ~ valamiként megnyilvánul”. A szemiotikai négyzetekben:

	être	paraître
A		nem-A
A		nem-A
	non-paraître	non-être

E fogalmak ilyen módon felhasználása külön figyelmet érdemelne, mivel éppen arra alkalmasak, hogy a „valami más, mint ami” jelenségeket leírassuk és értelmezhessek. Az egyik és másik kategória fölött az igazság (*vérité*), alatta a hamisság (*fausseté*), balra a nem ismert, titok (*secret*), jobbra az alaptalan képzelődés (*mensonge*) adja az értelmezés következő szintjének fogalmait. Greimas mindezt az „igazoló modalitás” (*modalités véridictaires*) csoportjába osztja. (Lásd a címszót: Greimas – Courtés, 1979. 419.) Az ilyen elemzés könnyen elvégezhető, csupán jól körülhatárolható és az elemzéshez szükséges számosságú adatra van ehhez szükség.

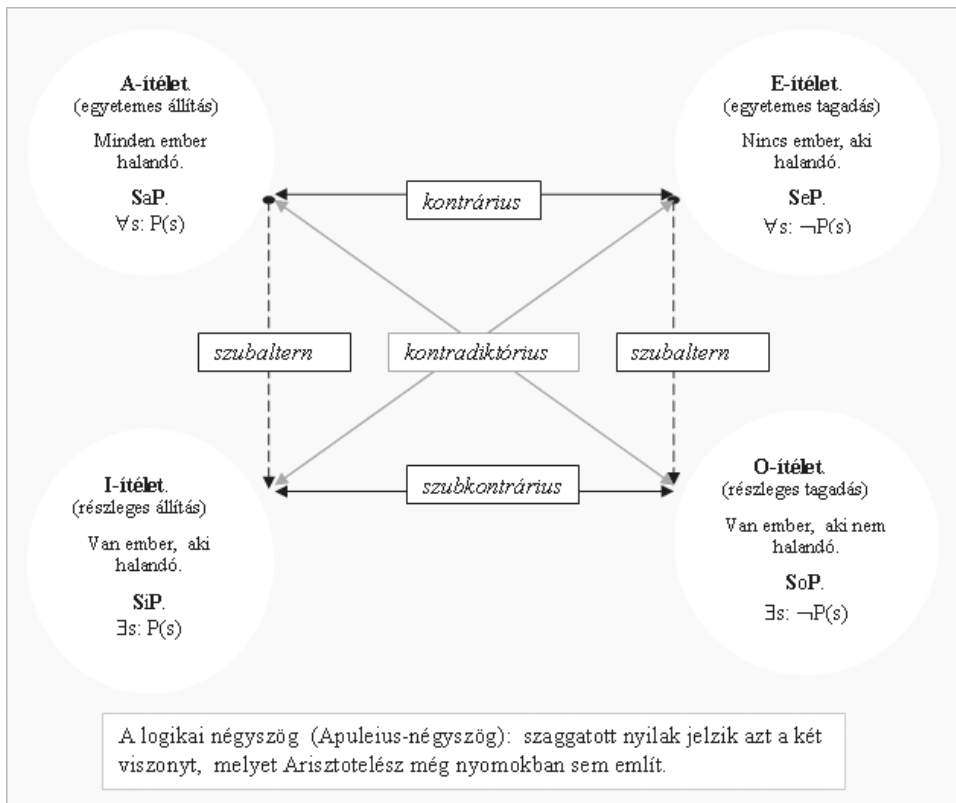
A szemiotikai négyzög több mint a jelentések polaritásának feltüntetése, és éppen arra mutat, hogy e logikai eljárások (ellentét, tagadás, az ellentét tagadása) nemcsak általában jól értelmezhetők egy *carré* (négyzög) formájában és műveleteivel, hanem bizonyos esetekben a szemiotikailag leírható tények lényegét érzékeltethetik. Biztos vagyok abban, hogy régi hiedelmek, mint például a görög mitológiában az égen kocsikázó Nap vagy az óegyiptomi vallásban a 14 darabra szétszabdalt, mégis életre keltett Osiris története is tanulságosan leírható e módszerrel. Abban azonban még inkább biztos vagyok, hogy a mai „neomitológiai” jelenségek még ennél is jobban, pontosabban értelmezhetők e módon. Azaz: nemcsak leíró, hanem értelmező eljárás is a szemiotikai négyzög.

Felhasznált irodalom

- Connor, Walker (1994): *Ethnonationalism. The Quest for Understanding*. Princeton University Press, Princeton.
- Greimas, Algirdas Julien (1966): *Sémantique structurale. Recherche de méthode*. Librairie Larousse, Paris.
- Greimas, Algirdas Julien (1970): *Du sens. Essais sémiotiques*. Seuil, Paris.
- Greimas, Algirdas Julien (1976): *Sémiotique et sciences sociales*. Seuil, Paris.
- Greimas, Algirdas Julien (1979): *Apie dievus ir žmones. Lietuvių Mitologijos studijos*. AM & M, Chicago.
- Greimas, Algirdas Julien (1983): *Du sens II. Essais sémiotiques*. Seuil, Paris.
- Greimas, Algirdas Julien (1985): *Des dieux et des hommes. Études de mythologie Lithuanienne*. Presses Universitaires de France, Paris.
- Greimas, Algirdas Julien, Courtés, Joseph (1979): *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*. Hachette, Paris.
- Greimas, Algirdas Julien, Fontanille, Jaques (1991): *Sémiotique des passions. Des états de choses aux états d'âme*. Seuil, Paris.
- Toporov, Vladimir – Toporov, V. N. (1990): *Il neomitologismo nella letteratura russa del'inizio del XX secolo. In romanzo di A. A. Kondrat'ev Sulle rive della Jaryn' – Neomifologizm v russzkoj literature nacsala XX veka. Roman A. A. Kondrat'eva „Na beregah Jariüni”*. Edizioni M. V., Venezia.
- Voigt Vilmos (1970): Vom Neofolklorismus in der Kunst. *Acta Ethnographica*, 19. 1-4. 401-423.
- Voigt Vilmos (1990): *A folklorizmusról. Néprajzi Tanszék, Debrecen, Debrecen (Néprajz egyetemi hallgatóknak 9.)*
- Voigt Vilmos (2005): Tuglas' Early Mythopoetics. In: Undusk, Rein (szek.): *At the End of the World. Text, Motif, Culture*. The Under and Tuglas Literature Centre, Tallinn. 67-81.
- Voigt Vilmos (2008): *Bevezetés a szemiotikába*. Loisir, Budapest.

PÓTLÁS

A Greimas-féle „szemiotikai négyyszög” előtörténetéhez talán érdemes megjegyezni, hogy előzményként Arisztotelész hermeneutikáját nevezhetjük meg. Ennek népszerű továbbfejlesztése az úgynevezett „Apuleius-négyyszög”, amely az egyetemes és részleges állításokat, illetve tagadásokat rendezi el. A két „szubaltern” vonatkozást Arisztotelész még nem fejtette ki. Ehhez képest Greimas négyyszöge (és ennek eredetije) már bővebb, és nemcsak ítéletek, hanem „fogalmak” rendszerezésére is alkalmas.



1. ábra: *Apuleius-négyyszög*. Az itt található jelek a logika, és a matematikai logika közismert rövidítései, ám tüzetesebb utánnézés nélkül is érhetőek. (Forrás: <https://upload.wikimedia.org/wikipedia/hu/7/71/Apuleius-n%C3%A9gyysz%C3%B6g.png>)

Kell-e nekünk magyar mitológia?¹

Néhány hónappal ezelőtt megjelent egy hosszú cikk a Magyar Nemzetben *Múltunk kacatjai* címmel (Vásáry, 2015) – igaz az alcíme az volt, hogy *Kell-e nekünk őstörténet?* Már a kérdésfeltevés is bántó – két barátom is felhívott és kérdőre vont, hogy ki ez a Vásáry?! Megnyugtattam őket, hogy akadémikus és ő az egyik főszerkesztője az év elején (végre) megjelent *Magyar őstörténet – Tudomány és hagyományörzés* (Sudár et alii szerk., 2014) című kötetnek. Ez a több mint 400 nagyalakú oldalas kötet most a legfrissebb összefoglalása annak, amit a hivatalos, vagy akadémiai tudományosság a magyar őstörténet kérdéseiről mond, vagy mondani akar. Egy másik tudós-kutató, Pócs Éva 2011-ben a VII. Nemzetközi Hungarológiai Kongresszuson előadást tartott *Ősvallásunk: magyar örökség vagy kutatói konstrukció?* címmel. A pécsi egyetem professzor-asszonya elküldte nekem az előadás szövegét. Dolgozatában megpróbálta Diószegi Vilmos elgondolásait és eredményeit cáfolgatni, de – véleményem szerint – nincsenek igazán erős adatai arra, hogy mesterének (volt hivatali főnökének) többszáz adatát semlegesítse. Mindenesetre 716 oldalon megjelentetett egy „Hiedelemszövegek” című gyűjteményt, melyek egy tervezett magyar hiedelem enciklopédia forrásbázisát adnák majdani megjelenésekor.²

Közismert tény, hogy annyi más tudománnyal együtt az összehasonlító mitológiakutatás is a 19. század szülötte. Egyszerűen azért, mert ez a század hozta el a filológiai tudományok, az összehasonlító nyelvtudomány és nagy eposzok (pl. a Sahnáme és a Kalevala) szövegének a megismerését. Feltétlenül meg kell említeni, hogy a század végére megfejtették az egyiptomi hieroglifákat, valamint a sumér és a babilóniai ékírásokat. Kiadták a Zend Avesta-t, az Eddákat és más szent szövegeket. A finnugor kutatásokat tekintve Reguly Antal gyűjtései (1843–1844), A. Castrén és A. Ahlgvist utjai, valamint Munkácsi Bernát több tízezer soros szövegei hoztak teljesen új anyagot (1888–1889-ből) a vogul mitológiáról.

Itt kell egy módszertani megjegyzést tenni – nevezetesen azok a szövegek, amelyek korábban nem álltak a kutatás rendelkezésére az összehasonlítás számára nem léteztek. És ez napjainkra is érvényes – a nehezen hozzáférhető orosz gyűjtések és publikációk nélkül nemigen lehet releváns eredményeket elérni. A másik megjegyzés az, hogy nemcsak a hasonlóságokat kell vizsgálni, hanem azt is, hogy mi hiányzik a két mitológiai rendszerből. A hasonló motívumok könnyen

1 Jelen tanulmány nagy mértékben épít a szerző korábban megjelent írására. Eredeti megjelenés Hoppál Mihály (2015): Kell-e nekünk magyar mitológia? *Magyar Napló* 27/8, 46–50.

2 Pócs Évával lényegében együtt kerültem az MTA Néprajzi Kutatócsoportjába, ott együtt dolgoztunk a Népi Gyógyászat Archivum, majd pedig a Magyar Néphit kérdőív kialakításán, anyagának kézi rendezésén. Ennek egyik eredménye volt a munkák elején, négy évtizede, a Palóc Néphit Kérdőív kiadása (Pócs – Hoppál, 1970).

felismerhetőek, de a hiányokat nehezebb feltárni – vagyis a kontrasztív kutatásokra is súlyt kell fektetni.

A strukturalista (később szemiotikainak nevezett) szemléleten alapuló, egyszerűen csak duálisnak nevezett osztályozó rendszerek (Veres, 1976) pontosan elrendezik a világot, mármint a mitológia világát, mégpedig úgy, hogy például a vogul mitológiában „a szentséges ellentéte a tisztátalan” (Munkácsi, 1892–1902. I: CCLXVII.), vagy a bálvány állandó jelzője, hogy szárnyas, míg a torem/isten jelzője, hogy lábas (Munkácsi 1892–1902. I: XXCLVIII). Az indo-európaiaknál hármas osztályozás figyelhető meg (vö. Hoppál, 2014. 57–73. a Dumezilről szóló fejezet), míg az altáji (török) népek mitológiájában tökéletes a duális szembenállások rendszere, amelyben a NAP-ot nőnek (Nap-anya), a HOLD-at férfinak szólítják, reggel a NAP-hoz, este pedig a HOLD-hoz imádkoznak (vö. Harva, 1964. 422.).

Kevesen tudják – a magyar folklórkutatásban soha senki nem hivatkozott arra – hogy Az Osztrák–Magyar Monarchia írásban és képen című monumentális monográfia sorozat első kötetében (1888) *A magyar nép* nyelvét, eredetét, alkotát, „kedélyét és véralkatát” összefoglaló fejezetet, valamint benne a „vallás, őshit, babonák” és a magyar népköltészetéről szóló részeket Jókai Mór írta. A magyar irodalom nagy alakja előljáróban felteszi a kérdést:

„Mi volt a magyarok ősvallása? arról kő, írás nem beszél. Törvényeink csak kiirtásáról szólnak. Megtiltják a kövek, a források mellett való áldozást, a véráldozatot, a hegedősöknek, a népénekeknek haszontalan fecsegéseit, régi írást, zeneszerszámot, áldozatüstöt összetöretnek, elégettetnek, még a nyomát is elpusztítják az ősi mythosnak. Csak a későbbi krónikák, a szájhagyomány, a nép emlékében megörökölt rege, s a keresztény világnézetbe beletaláló babonák adnak nem vezérsugárt a képzeletnek, hogy a múltak képét visszavarázsolja. Az *'Isten'* maga ősz szó; azt mondják édes Isten, boldog Isten, élő Isten, örök Isten, teremő Isten; a rendes köszöntésváltás: *adjon Isten, fogadj Isten.*” (Jókai, 1888. 306.)

A nagy író *A magyar nép babonái* című részben sorra veszi a tündérekéről, sárkányokról, a vasorrú bábáról, a „lidércz”-ről, az óriásokról, a manókról, a táltosról és a garabonciásról szóló hiedelmeket. Ez utóbbiról egy még gyermekkorában hallott „eredeti” mesét idéz, és megállapítja találóan:

„Az ősvallás emlékeit csak a népszokásokban és babonákban lehet még puhatolnunk. Ezekből nagy becsű tárházat találunk Ipolyi Arnold *'Magyar mythologia'* című művében. Általánosságban megjegyzendő, hogy a magyar fajnál a babona nem izmosodik vakhitté, inkább a kedélyes játék természetét ölti fel.” (Jókai, 1888. 324–330.)

A folklórkutató-olvasó számára mindazonáltal talán a legérdekesebb az Attila-mondakör általa adott ismertetése és összefoglalása, valamint egy Jókai által készített rekonstrukció, egy fiatal levante temetési szertartásának leírása, melyet „régí hagyományokból, krónikások leírásaiból, székelly népmondákból” állított

össze. Nagy kár, hogy semmi közelebbit nem tudunk meg a nagy mesélő forrása-iról, mégis elgondolkoztató, ahogy részletesen leírta a fiatal harcost a sírba kísérő arája, akit aztán a sírgödörben, az áldozati lovakkal együtt halálra nyilaznak (Jókai, 1888. 310–314.). Ez a motívum teljesen egybevág Attila fejedelem temetésének fő motívumával, nevezetesen a halottkísérő szolgák lenyilazásával, párhuzamait e sorok írója megtalálta a Távol-Keleten mongol és kínai forrásokban (vö. Hoppál, 2014. 16–18., valamint uott. 103–122). A magam részéről Arany János: *Toldijának* bikaküzdelem motívumának találtam meg a távol-keleti párhuzamait, (Hoppál, 2014. 123–176.) egész pontosan Kínában, az ott élő hui nemzetség körében, ahol máig élő népi sportjáték a bikafékezés, mégpedig szabadkézzel (mert ez lehetséges, fotó van róla!). Mint ahogy a *fejben keresés*, a Molnár Anna ballada egyik motívuma, szintén kelet felé vezette a fiatalon elhunyt kiváló erdélyi folkloristát Demény István Pált (2002, vö. még Hoppál, 2002).

A magyar mitológiakutatás mindig figyelembe vette a mondakutatás és a mesekutatás eredményeit. Gondoljunk csak Berze-Nagy János kétkötetes nagy munkájára a *Magyar Népmesetípusokról* szólóra, amelynek eredményeire építette később mitológiai tanulmányait (Berze-Nagy, 1961). Ma már köztudott, hogy a népmesék egyes típusai az ún. hősmesék csoportja, lényegében mítoszként értelmezhető, motívumszerkezetük megegyezik, hogy egyszerűsítve összefoglaljuk a kutatások állását. Így például a híres *Fehérlő fia* című mese és rokonai egészen a távol keletig (Kínában élő ujugrok, mongolok, daurok és közép-ázsiai török népek körében is) nyomon követhetők. Ez az a mese, amelynek hőse egy mitikus segítő – nagy madár, a griff – segítségével feljön az alvilágból és közben etetnie kell a madarat és a saját húásával táplálja (vö. Hoppál szerk., 2007; Horváth Izabella, 1995).

A másik ilyen fontos mondánk a Csodaszarvas, melyet akárhányan is kutattak az elmúlt évszázadban, mindig újabb és újabb adatok, variánsok kerülnek elő, mégpedig olyan népek köréből, akiknek a folklórját korábban nem vizsgálták – nemrégiben például a karacsáj-balkároknál gyűjtöttek ilyen szövegeket (Somfai Kara Dávid és Agócs Gergely szíves közlése).

Van a magyar néphit és mitológiakutatásnak egy méltatlanul elfeledett alakja. Róheim Géza (1891–1956). aki írt egy kitűnő kis ismeretterjesztő kötetet *Magyar néphit és népszokások* címmel még a múlt század első negyedében (Róheim, 1925). Később pedig, amikor már Amerikában élt, akkor jelentette meg az American Ethnological Society a *Hungarian and Vogul Mythology* című monográfiáját (Róheim, 1954). A magyar néphitről szóló áttekintésében sorra vette a magyar mitológia (vagyis a néphit) fontosabb alakjait, mint a kísértet, a házi kígyó, a lidérc, a sárkány, a tündérek és a táltos. Különösen az utóbbiról írt részletesen, melyről gazdag összehasonlító adatanyag alapján állította, hogy a sámánok emlékét idéző táltos alakja, és igen erősen a délszláv népi hiedelmek hatását mutatja (Róheim, 1984. 284–325.). Életének utolsó éveiben végezte el a vogul és a magyar mitológiák összehasonlító elemzését. Az igazat megvallva nem sok összevethető motívumot talált a két nép mitológiájában, az viszont igaz, hogy a vogul mitológia fő alakjának a Világ-ügyelő-férfinak az alakjához igen érdekes észak-amerikai indián párhuzamokat hoz és kapcsol be az összehasonlító vizsgálatokba, megerősítve azt a

feltételezést, hogy az obi-ugor (és a ket) mitológia néhány motívuma megtalálható az indiánok mitológiai történeteiben (Hoppál, 2010: 48–49, valamint Róheim, 1954. 32). Van viszont egy máig sokat vitatott tétele Róheim Gézának, (legalábbis az ő nevéhez kötik a megállapítást) nevezetesen, hogy „a magyar néphit szláv néphit”. (Ezt nem találtam meg művében, de így tanultuk az egyetemen!) Érdekes tipológiai jellemzőnek tartjuk, hogy a szláv népekkel ellentétben a magyarban nincsenek meg a POGODA típusú *időjárás* istenek vagy mitológiai lények, amelyek viszont nagyon gyakoriak és jellemzőek a Volga-mentén élő finnugri népek hitvilágára.

Még az elmúlt évszázad utolsó éveiben kitűnő eredményeket publikált a fiatalon elhunyt erdélyi folklorista, Demény István Pál (1949–2000). Különösen életének utolsó éveiben mintha tudatosan vállalta volna Vargyas Lajos kutatásainak folytatását, hiszen „a magyar szóbeli hősi epika” szibériai, sőt eurázsiai motívum párhuzamait kutatta, méghozzá kiváló eredménnyel. Demény azon kevesekhez csatlakozott, akik szerint nemcsak hogy volt középkori magyar hősepika, de annak nyomai is fellelhetők. Ezeket a nyomokat, töredékeket rendre újraz vizsgálta és értelmezte. Egyúttal igen kritikus volt az adatok hitelességének megítélésekor, annyit mégis biztosnak látott, hogy a 15. és a 16. században még voltak énekmondók a magyar urak udvari multságain. Demény sorra vette azokat a mondákat és folklór motívumokat, amelyeket évszázadokon keresztül megőrzött a magyar szóbeli hagyomány – ezek a keletkezés feltehető időrendjében: a csodaszarvas monda, Emese álma, a vérszerződés, az Álmos monda, a fehér ló mondája, Lehel kürtje, Botond hőstette, és a Szent Lászlóhoz kapcsolódó mondai motívumok (a lovas üldözés, a párbaj, a „fejbenezés”). Majd az Anjou-kori, a törökellenes harcot megéneklő hősi epika folklórban fennmaradt emlékei következnek, végül néhány értékes fejezet és eszmefuttatás a magyar szóbeli epika hőseiről, sztereotip formuláiról és az egész hagyomány fejlődéstörténetéről (Demény, 2002).

Minden egyes monda ismertetésénél egész sor új adatot sorakoztat fel és a korábbi elgondolásokat ismerteti. Ezekből a párhuzamokból a legtöbb esetben az derül ki, hogy a magyar szöveghagyományhoz legjobban hasonlító adatok keleten találhatók. Így a csodaszarvas mondához a perzsa és az obi-ugor változatok, meg a kaukázusiak állnak legközelebb. Az Emese álma, más szóval a *turul-sas általi megtermékenyítés* motívuma (vagyis az Árpád-ház eredetmondája) szintén Kelet felé mutat, és legközelebbi párhuzama a burjátoktól gyűjtött eredetmondában található, amely szerint az első sámán egy burját asszony és álmában reá szálló sas nászából született. Magam a mandzsuk körében találtam meg e mítosz megfelelőjét, sőt tárgyi ábrázolását, ami egy kis szobrocska, egy sasfejú asszony, „Isen-mama”, aki szoptatja az első sámánt (Hoppál, 1996. 70.). Nem tartjuk kizártnak, hogy az Árpádok eredetmondája a sámán-királyok égi eredetét elbeszélő, a mitikus őst megörökítő mondák típusához sorolható, és Belső-Ázsiából hozott hagyomány lehet. Hiszen az állatóstól való származás ott igen gyakori motívum volt, ahogy azt Julian Baldick kitűnő könyvében oly sok példával bizonyította (Baldick, 2000). Az angol kutató könyvét természetesen az erdélyi szerző már nem olvashatta, pedig nagy örömmel tette volna, hiszen ebben a könyvben egész sor

olyan adat található, amelyek Demény sejtéseit támasztják alá. Megerősítették volna őt feltevéseinek igazát illetően.

A mitológiai rekonstrukció nem ment ki a divatból, ez ma is időszerű tudományos problematika, nemcsak doktori disszertációk formájában, de egy nagyjelentőségű könyvsorozat is ezt bizonyítja. Az Uráli Népek Mitológiai Enciklopédiájának (*Encyclopaedia of Uralic Mythologies*) kötetei azt célozzák, hogy pontos leírások alapján jó összehasonlító anyag álljon rendelkezésre a velünk rokon (közeli és távoli) népek mitológiai rendszereiről, amit aztán a magyar ősvalláskutatásban is hasznosíthatunk.

Jan Assmann *A kulturális emlékezet* című munkájában, amely 1999-ben végre magyarul is megjelent, azt írja:

„A kultúra konnektív struktúrája egyúttal a tegnapot hozzákapcsolja a mához, mégpedig olyanformán, hogy meghatározó élményeket és emlékeket formál és őriz meg, a tovahaladó jelen horizontján egy másik idő képeit és történeteit is magába zárja... A kultúrának ez az aspektusa a mitikus és a történeti elbeszélések alapja... Ami az egyes individuumokat »mi«-vé kovácsolja, nem más, mint a közös tudás és önelképzelés konnektív struktúrája, amely egyfelől közös szabályokra és értékekre, másfelől a közösen lakott múlt emlékeire támaszkodik.” (Assmann, 1999. 16.)

Egész egyszerűen arról van szó a nagyhatású kultúrfilozófustól idézett szövegben, hogy a mítoszok, a mitikus történetek vagy a mi szóhasználatunkban a népi hitvilágban, az elemek összekapcsolódása az elbeszélés szövegében hihetetlenül időtálló struktúrát hoz létre (Ivanov, 1973.). Ezt a tényt evidenciaként kezelik az orosz és a finn mitológia-kutatók – itthon a magyar kutatók között csak félve lehet kimondani, noha a magyar néphit, a népdalok és a népművészet szimbolizmusa, a népmesék és a mondák motívumai, a szólások, a helynevek ugyanúgy használható (és megfejthető) információkat tartalmaznak, mint a szláv, lett, litván, észt és finn kultúrában. A finn mitológiai kutató Anna-Leena Siikala erről így ír:

„Mind a mítosz, mind a történet-írás olyan szimbolikus formák, amelyek összekötik a múltat és a jelent... Azáltal, hogy kodifikálják a világkép szerkezetét, a mítoszok a múlt mentális modelljei, s mint ilyenek a kultúra hosszú távú emlékezetének tekinthetők... A mitológia az egyik legidőtállóbb mentális reprezentáció, amely képes ellenállni a leg radikálisabb történelmi változásoknak... A mitikus hagyományok életét az jellemzi, hogy alapvetően konzervatív az alkotó elemek szerkezetét és azok témáit tekintve” (Siikala, 2002. 109–110.).

Láthatjuk tehát, hogy a hazai és a nemzetközi kutatások egy irányba mutatnak, a magyar kutatók helyes úton járnak, amikor ki akarják terjeszteni az összehasonlítások horizontját, a magyar mitológia (és ősvallás) nem állt társtalanul, még formálódásának idején sem, az eurázsiai sztyeppén. Anna-Leena Siikala egy újabb írásában, ha lehet, akkor még világosabban fogalmaz, amikor azt írja, hogy

„az etnikus vallások és a hagyományos hitvilág mélyen beágyazódik az adott kultúra mélyszerkezetébe... és időről-időre újra élednek, még pedig azért, hogy a helyi közösségek identitását megerősítsék” (Siikala, 2008. 12.). Nem véletlen tehát, hogy az elmúlt tíz-húsz évben szinte Szibériában megfigyelhető volt a helyi kis népek körében a helyi hagyományok – mitológiák, népi ünnepek, sámán rítusok – felélése, sőt újjászületése (Hoppál, 2013). Ez nem más, mint egyfajta ideológiai reneszánsz, akár spirituális újjászületést is mondhatnánk. Annyi bizonyos, hogy a régi mítoszok újra mondása, újra játszása (színházban, filmen, fesztiválon, ünnepeken) a kis népek körében egyetlen célt szolgál, hogy megerősítse a közösség etnikus identitását, vagyis, hogy egyesítse a közösség tagjait a közös tudásban és a közös rituális élményben, az emlékezés élményében. Ki lehet mondani, hogy a mítosz újra-mondásának és az összehasonlító mitológia, ill. ősvalláskutatásnak is ilyen világos társadalomépítő célja van. Jól érzékelhető tehát, hogy a tudomány halad, de a *nép* marad, elméletek jönnek-mennek, de az etnikus tudat marad! Lehet, hogy a népek, népcsoportok vándorolnak, de a gének maradnak (legalább is ma úgy látjuk) és maradnak a mítoszok is az emlékezetben. Vagyis a *gének* és a *mémek* maradnak, mint vízben a kövek!

Felhasznált irodalom

- Assmann, Jan (1999): *A kulturális emlékezet. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban*. Atlantisz Kiadó, Budapest.
- Baldick, Julian (2000): *Animal and Shaman. Ancient Religions of Central Asia*. Tauris, London – New York.
- Berze-Nagy János (1961): *Égigérő fa – Magyar mitológiai tanulmányok*. Tudományos Ismeretterjesztő Társulat, Pécs.
- Demény István Pál (2002): *Hősi epika*. Európai Folklór Intézet, Budapest.
- Harva, Uno (1964): *The Mythology of All Races: Finno-Ugric Siberian*. Cooper Square, New York.
- Hoppál Mihály (1996): A magyar samanizmus és a honfoglalók hitvilága. In: Pócs Éva – Voigt Vilmos (szerk.): *Ősök, táltosok, szentek. Tanulmányok a honfoglaláskor és Árpád-kor folklórából*. MTA Néprajzi Kutatóintézet, Budapest, 67–76.
- Hoppál Mihály (2002): Hősi epika és kulturális emlékezet. In: Demény István Pál: *Hősi epika*. Európai Folklór Intézet, Budapest, 7–10.
- Hoppál Mihály (2007, szerk.): *Fehérlófia*. Európai Folklór Intézet, Budapest.
- Hoppál Mihály (2010): *Uralic Mythologies and Shamans*. Institute of Ethnology, Hungarian Academy of Sciences, Budapest.
- Hoppál Mihály (2013): *A sámániség újjászületése*. Balassi Kiadó, Budapest.
- Hoppál Mihály (2014): *Mítosz és emlékezet*. Magyar Vallástudományi Társaság – L'Harmattan Kiadó (Vallástudományi Könyvtár XII.), Budapest.

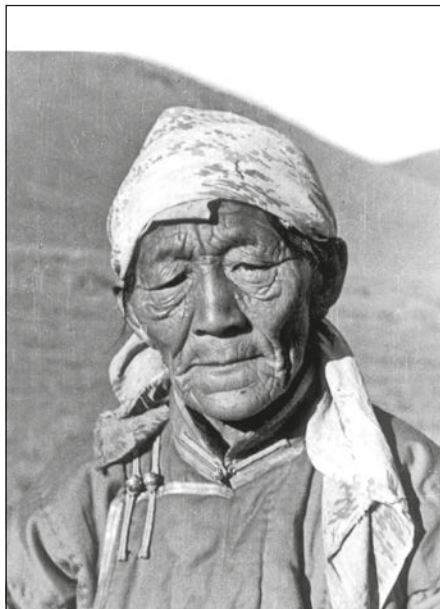
- Horváth Izabella (1995): A Comparative Study of the Shamanic Motifs in Hungarian and Turkic Folk Tales. In: Kim, Taegon – Hoppál, Mihály (szerk.): *Shamanism in Performing Arts*. Akadémiai Kiadó, Budapest. 159–170.
- Ivanov, V. V. (1984): *Nyelv – mítosz – kultúra*. Gondolat Könyvkiadó, Budapest.
- Jókai Mór (1888): Vallás, őshit, babonák. In: *Az Osztrák–Magyar Monarchia írásban és képen* I. 306–332. (Első hasonmás kiadás 2012) Méry Ratio Kiadó, Debrecen.
- Munkácsi Bernát (1892–1902): *Vogul Népköltési Gyűjtemény* I–IV. Budapest.
- Pócs Éva – Hoppál Mihály (1970): *Kérdőív a palóc néphit és népi gyógyászat gyűjtéséhez*. (Lektorálta: Diószegi Vilmos) Eger (Sokszorosított kézirat).
- Pócs Éva (2011): *Ősvallásunk: magyar örökség vagy kutatói konstrukció*. (kézirat)
- Róheim Géza (1925): *Magyar néphit és népszokások*. Athenaeum, Budapest.
- Róheim Géza (1954): *Hungarian and Vogul Mythology*. Locust Valley, N. Y.: J. J. Augustin Publ., New York.
- Róheim Géza (1984): *A bűvös tükör. Válogatás Róheim Géza tanulmányaiból*. (Válogatta, sajtó alá rendezte, az utószót és a jegyzeteket készítette Verebélyi Kincső) Magvető Könyvkiadó, Budapest.
- Siikala, Anna-Leena (2002): The Kalevalaic Tradition as Finnish Mythology. In: Anttonen, V. – Bartha E. (eds.) *Ethnologica et Folkloristica Carpathica* 12–13. Department of Ethnography, University of Debrecen, Debrecen – Turku, 107–121.
- Siikala, Anna-Leena (2008): *Mythic Discourses? Finno-Ugric Studies on Mythology*. FF Network 34. (June) 3–16.
- Sudár Balázs et alii (2014. szerk.): *Magyar őstörténet – Tudomány és hagyományörzés*. MTA Bölcsészettudományi Központ, Budapest.
- Vásáry István (2015): Kell-e nekünk magyar őstörténet, s ha igen, miért? Múltunk kacetjai. *Magyar Nemzet* (febr. 28.) 25.
- Veres Péter (1976): Duális osztályozó rendszerek. *Ethnographia* LXXXVII: 3: 348–357.



1. kép: Ajdonu sámán (Néprajzi Múzeum Ltsz. 15785 – részlet)



2. kép: Witzen könyvéből a „tunguz pap” képe



3. kép: Diószegi fotója egy mongol sámánasszonyról (Néprajzi Múzeum, Ltsz. 150.275)



4. kép: A két sámánasszony teljes díszben a szertartás kezdetén



5. kép: A szertartás kezdete. A daur és az evenki sámánasszony együtt hívja a szellemeket



6. kép: Szicsingua, daur sámánasszony és a fiatal beteg. Ez utóbbi a sámánoltár előtt térdel



7. kép: Kirgiz sámán (bakši) a jurt tetején a szellemekkel készül találkozni (2004)



8. kép: Oorzsak Dugar-Szürün sámán teljes díszben a szent forrásnál áldozati szertartást mutat be a hely szellemeinek



9. kép: Fiatál sámán a Dűngür házban



10. kép: Az öreg Kular Mokur-ool a gyógyító jurtában egy családot tisztít (1996. július 4.)



11. kép: Tuva sámán a szent forrás (arszan) melletti áldozati ligetben végez szertartást
(Fotó: Nádorfi Lajos, 1996)



12. kép: A közösséget összetartó bőrkötél és szertartásvezető sámán az Északkelet-Kínában élő evenkiknél



13. kép: Halottbúcsúztató 1993-ban egy Amur parti nanaj faluban



14. kép: A sámánasszony és segítője hívja a szellemeket



15. kép: A sámánnő feláll az éles kardokra (1994)



16. kép: Sámánszertartás az Inwang-hegyen – Szöul városában (1991)



17. kép: Hivatásos sámáncsoport budapesti előadása (2000)



18. kép: A háttérben Inchon új, modern lakótelepei (1994)

MÍTOSZI HŐSÖK, IDŐK, TEREK

Mítoszok és történetek Álmosról és Árpádról¹

Régi, mégis örökifjú kérdés mítosz és történelem kapcsolatával foglalkozni. Nemcsak a tárgy nagysága, de a megközelítések változatossága miatt jelen dolgozat erejéig csak esetrajzolatok felvázolására van lehetőség. Ezek a rajzolatok honfoglaló nagyfejedelmek, Álmos és Árpád emlékezetének formálódását kívánják fel-felvillantani.

Kevésbé ismert, hogy a honfoglalásnak nevezett jelenség kapcsán nemrég Szőke Béla Miklós újragondolta a kronológiát, s arra a következtetésre jutott, hogy az egy, a 9. század közepétől 895/896-ig húzódó eseménysor volt. (Szőke, 2014. 36–38.) Annál inkább tudott dolog, hogy e bejövettel az etelközi magyarság arra a területre költözött, amelyen ma is él, és amelynek középső részét ma is magyar államként kell számon tartani. E sorsforduló pedig az önazonosság-tudat részévé, a mitikus és a történelmi emlékezet tárgyává vált. Tekintettel arra, hogy a mítosz identitást is ad a közösségnek, a mitológia ismerete a közösséghez való szellemi kapcsoltságot jelent (Hoppál, 2014. 8–9.), az identitás hagyományozódásának nyomán követése pedig nemcsak folklorisztikai, hanem egyúttal történettudományos kérdés; tudományközi megközelítésmód szükséges ahhoz, hogy a valódi identitásképző mítoszokat különválaszthassuk a nem valódiaktól.

Álmos és Árpád – apa és fia – személye alig megismerhető. Alakjuk jórészt mondai környezetben tűnik elénk írott kútfőinkből. Álmoshoz a turul-monda, a vérszerződés, és erdélyi megöletése fűződik, míg Árpádhoz a honfoglalás regényes gestája, a krónikás fehér ló-mondája és a 907-es pozsonyi csatában való elesete; az Attila-hagyomány értelemyszerűen mindkettejük származásához.

Álmos turulmadártól jövendőlt nagyra hivatottságát kétféle latin megszövegezésben örököltette ránk a középkori magyar íráshagyomány. Az őseredeti változat sajnos elenyészett. Mivel a fordítás egyszersmind értelmezés is, ezért alább a magam magyaráztát adom, ezzel is jelezve, hogy az értelmezés felelőssége engem terhel.

A rendelkezésünkre álló szövegek közül a korábbi Anonymus *Gesta Hungarorum*-ból (1210 körül?) ismeretes.

„Az Úr megtestesülésének 819. esztendejében Ügyek, amint azt fent mondtuk, hosszú idő után Magóg király nemzetségéből volt Szkítia legnemesebb vezére, aki feleségül vette Dentümogyerben Eunedubelianus vezér lányát, Emese nevezetűt. Tőle született Álmos nevű fia. Őt egy isteni közbeavatkozás révén nevezték el Álmosnak, mivel várandós anyjának álmában egy sólyomforma isteni látomás jelent meg, aki hozzáérkezvén mintegy megtermékenyítette,

¹ A szerző az MTA-HIM-SZTE-MOL Magyar Medievisztikai Kutatócsoport tudományos főmunkatársa.

és feltárta előtte, hogy méhéből folyam indul, és ágyékából dicsőséges királyok származnak, de nem saját földjén fognak sokasodni. Minthogy a sompniumot magyarul álomnak mondják, és az ő eredete álomtól jövendőtettet, ezért hívták Álmosnak. Avagy azért hívták Álmosnak, azaz szentnek, mert leszármazottai közül szent királyok és hercegek születnek.”

A másikat a 14. századi krónikaszerkesztmény szövegei tartották fenn. A *Képes Krónika* szerint

„az Úr megtestesülésének 677. esztendejében, Attilának, a magyarok királyának a halálát követő 104. évben, III. Konstantin császár és Zakariás pápa idején, amint az meg van írva a rómaiak krónikájában, a magyarok másodszor is kijöttek Szkítiából az alábbi módon. Ügyek fia Előd Eunodbilia lánytól Szkítiában fiút nemzett, akit Álmosnak neveztek ama esemény miatt, mert anyjának, amikor az várandós volt, álmában egy madár, mintegy sólyom formájú, hozzá jöven feltárta, hogy méhéből folyam indul, és nem az ő földjén fog sokasodni. Ez pedig azért volt, mert az ő ágyékából dicsőséges királyok származnak. És mivel a sompnium a mi nyelvünkön álom, és az ő eredete álomtól jövendőtettet, ennél fogva Álmosnak nevezték el, aki Előd, aki Ügyek, aki Ed, aki Csaba, aki Attila [fia]...” (*Szentpétery*, SS. Rer. Hung. I. 38, 284.)

Fontos megjegyezni, hogy a „turul” nevet egyedül Kézai Simon közölte 1285 előtt írt *Gesta Hungarorum*-ában, aki előbb az Attila zászlaján látható madárra mondja, hogy magyarul turulnak hívják, majd Árpádról jegyzi meg, hogy a Turul nemzetségből (*de genere Turul*) származik. (*Szentpétery*, SS. Rer. Hung. I. 152, 165.) S bár Kézai szövegében ma nem lelmi a turul-mondát, ám ez a látszólagos ellentét áthidalható azzal, hogy munkája csupán kivonatos másolat formájában jutott korunkra. (*Domanovszky*, 1906. 8–18.) Emiatt kézenfekvő, hogy Kézai Simon ismerhette azt az eredetmítoszt, amit az ő szóhasználatából kiindulva továbbra is turul-mondaként érdemes megneveznünk.

A turul-monda eredetiségével és az Attila-hagyományhoz fűződő kapcsolattal több tanulmányomban foglalkoztam. (*Szabados*, 2010; *Szabados*, 2012; *Szabados*, 2014. 296–300.) Meglátásaimból ide két dolog tartozik. Egyfelől engem azok véleménye győzött meg, akik szerint a krónikákban olvasható mondaváltozat áll közelebb az eredetihez (*Hóman*, 1925a. 85, 95–97, 103–106; *íff. Horváth*, 1954. 16–17.). Másfelől azon kutatókat követem, akik úgy tartják, hogy az Árpád-ház Attilától való származásának tudata és a turul-monda nem egymást kizáró két eredettörténet, hanem *egyetlen* hagyomány két, egymást kiegészítő eleme: az első magyar uralkodóház saját hiteles öröksége. (*Hóman*, 1925b. 88; *Demény*, 2002. 47–49; *Dümmerth*, 1986. 34–98.) Ilyenformán – bár e kérdésben aligha fognak nyugvópontra jutni a vélemények – ezen hagyományelemeknek ott a helyük a tudományos kutatásban, azon túl pedig a társadalom emlékezetében.

Álmos személyéhez kötődik a honfoglalás előtt álló magyarság monarchikus rendbe szervezése. Erről Anonymus gesztája – Veszprémy László fordításában – ekképp emlékezik:

„A hét fejedelmi személy, akiket a mai napig hétmagyarnak hívnak, nem tűrve tovább a hely szűkét, tanácsot tartott, hogy szülőföldjüket elhagyva olyan területet foglaljanak el, amelyet benépesíthetnek, s ehhez a fegyveres harctól se riadnak vissza. Választásuk Pannónia földjére esett, amelyről az a hír járta, hogy annak az Attila királynak a földje, akitől Álmos fejedelem, Árpád apja származott. Akkor a hét fejedelmi személy közös és végérvényes döntésre jutott, miszerint a megkezdett utat csak úgy tudják véghezvinni, ha fejedelmet és parancsolót választanak... így szóltak Álmos fejedelemhez: »A mai naptól fogva téged választunk meg fejedelmünké és parancsolónkká. Ahová a sors elvezet téged, oda mi is követünk.« Akkor az említett férfiak megerősítették Álmos fejedelemnek tett esküjüket: pogány módra vérüket egy edénybe csorgatták.” (AKS, 13.)

Kétségtelen, hogy Anonymus regényes gesztáját a lovagkor eszmevilága hatotta át, és sok állítását okkal veti el a történettudomány, de a vérszerződés mondája egy steppei szokást örökít meg, ekképp hitelesnek tekinthető. Hérodotosz tanúsága szerint ez a szokás az ókori szkíták körében is élt.

„Esküt a következőképpen tesznek egymásnak a szkíták. Az eskütevők megszúrják magukat árral, vagy kis sebet vágna a testükön törrel, és vérüket egy nagy agyagcsészében borral keverik. A csészébe ekkor kardot, nyílveesszót, harci bárdot és lándzsát mártanak, majd a szerződést kötő felek elmondják az esküformát és megisszák a vért, amelybe néhány tekintélyes férfi is belekóstol.” (Hérodotosz, 290. Muraközy Gyula fordítása.)

Anonymus hitelét közvetve az is erősíti, hogy a magyar egyeduralom kialakításáról szóló másik történet nem állja ki a kritika próbáját. Egy 10. század közepi bizánci kútfő szerint a kazár kagán magához kéreti Levedi első vajdát, hogy egy neki engedelmeskedő uralkodóvá emelje, de Levedi elhárítja e „megtiszteltetést”, és maga helyett javasolja vajdatársát, Álmost, akinek fia is van, Árpád. A kagánnak tetszik ez a válasz, a döntést rábízta a magyarokra, akik Árpádot választják fejedelemmé, mivel bölcs, megfontolt és tekintélyesebb (!) saját apjánál. (DAI, 170–173.) Az ötletelő kagánnal és az apjánál tekintélyesebb fiúval terhelt előadás itt toposszal hidalta át a tényismeretek hiányát: itt a mű korábbi részéből vett államszervezési modellt hasznosították újra (DAI, 124–127.), amelyben a dalmáciai népek „siettek” ismét bizánci alattvalókká válni. (Szabados, 2011. 91–113.) A geszta vérszerződés-mondájával szemben ilyesfajta forráskritikai aggálynak helye nincs: és ez nemcsak azért öröndetes, mert Anonymus máskülönben nem kényezteti el olvasóit túl sok történelmileg igazolható közléssel, hanem azért is, mert a vérszerződés sarkalatos eseményt jelenít meg: Álmos egyeduralmával

létrejött a magyar államiság. Noha a közgondolkodás Álmos ötödik ízbeli leszármazottját, Szent István királyt szokta államalapítói érdemekkel ékesíteni, és ez önmagában jogos, de nem kizárólagos érvényű eljárás, hiszen Álmos monarchiája szintén állam volt, mivel ebben egy terület lakossága felett független főhatalom érvényesült, csak éppen másmilyen állam: ezt leghelyesebb a steppe-birodalmak közé sorolni. (Pohl, 2003. 572–573.) Az első magyar állam megalapítása minden külső hatás nélkül, belső és természetes politikai fejlődés révén ment végbe a 9. század közepén, Álmos nagyfejedelem megválasztásával.

Álmos, a pogány államalapítói ténykedésének színtere még az Etelköz – vagy ahogy Anonymus nevezi: Dentümogyer – volt, a Kárpátoktól keletre és a Fekete-tengertől északra elterülő síkvidék. Ennek népe indult aztán birtokba venni a Közép-Duna-medencét. Az sem kellően tudatosított tény, hogy a honfoglalás folyamatát Álmos indította el, holott történeti irodalmunk legkorábbi emlékei egyértelműen a Kárpát-medencébe helyezik az Álmos–Árpád hatalomváltást. Ennek indoklásában viszont különböznek. Anonymus ezt úgy beszéli el, hogy Ungvár alatt Álmos tanácsot tartván átadta fiának a főhatalmat, míg a *Képes Krónika* erről sötét képet fest: eszerint Árpád „apját, Álmost Erdélyben megölték, nem mehetett be ugyanis Pannóniába.” (Szentpétery, SS. Rer. Hung. I. 52, 287.) Tekintettel arra, hogy a steppei uralkodók élethossziglan szokták kézben tartani a főhatalmat, a krónikás változat a hihetőbb. Álmos erőszakos halála régóta okoz fejtörést a kutatók számára. Ipolyi Arnold például Mózes és Romulus halálával vonta párhuzamba Álmos végzetét: Álmos nála engesztelő áldozatként áldozta fel magát, hogy a nemzet szerencsésen foglalhassa el a földet. (Ipolyi, 1854. 524.) Róheim Géza kazár és más analógiák – no meg a pszichoanalízis – alapján következtetett arra, hogy a magyarok eme szent uralkodójukat totemállat fiának tartották, és amikor ereje fogytat gyanították, akkor feláldozták. (Róheim, 1917. 99.)

Álmos élethátráinak – fogantatásának és halálának – körülményei, amint látszik, igen sokféle ágazó gondolatokat gerjesztettek. A születés előzményeivel kapcsolatosan vissza kell utalnom a turul-mondára, ugyanis Róheim nyomán a történeti kutatásban is felötlött a madár nemző-anya mivoltát valló értelmezés. (Györffy, 1948. 40–41.) Jóllehet az állat-őstől való származtatás gyakori motívumként dokumentálható, s emiatt csábít az analógiás érvelésre, ám az álomlátás-motívumnak is vannak analógiái (Sebestyén, 1905. 65–68; Szabados, 2012. 422–423.). Perdöntőül magát a forrásszöveget kell hívni, hiszen a mítosz maga is szöveg, így a mítoszelemzés első megközelítésben szövegelemzés kell, hogy legyen (Hoppál, 1977. 25; Hoppál, 2014. 8.). Márpedig a forrásokból, vagyis a turul-monda mindkét ismert változatából az derül ki, hogy a „súlyomforma madár” még a mitikus nyelvezet világában sem a nemző-ős szerepét töltötte be, hanem jövődömondó égi jelenésként tűnik elénk. A monda totemisztikus értelmezése úgy viszont összhangba kerül a szöveggel, ahogy Dümmerth Dezső felvázolta: ennek az a lényege, hogy a nemzetségi totem-ős egy újabb megtestesülése történt Álmos születésekor (Dümmerth, 1971. 421–424.); ami megint az Attila-hagyományba való beilleszthetőségre, egy sokat vitatott hagyományra mutat vissza. Igaz, Álmos életének másik végpontja sem elemezhető minden kétség kizárásával. A kazár analógia, vagyis

Álmos halálát a kazár főfejedeleme rituális feláldozásának szokásához rendelő vélemény meggyökeresedett történetírásunkban (Kristó, 1980. 193–194.), bár Hóman Bálint óvott attól, hogy a magyar uralmi rendszerben a kazár minta leképeződését lássuk (Hóman, 1908. 879.). Kutatásaim során Hóman aggályait láttam beigazolódni, és a magyar steppe-államiság megszületésében semmilyenfajta kazár hatást nem vélek felfedezni (Szabados, 2011. 62–113.), ilyenformán a kagán-áldozás analógiáját is kizárnám. Ugyancsak nem meggyőző számomra azon okfejtés, miszerint a besenyőktől 895-ben elszenvedett csapás annak jele volt, hogy Álmos személyes alkalmassága megszűnt, karizmája véget ért, s azért kellett áldozattá válnia, hogy varázsereje átszármazzék fiára, a honfoglaló Árpádra. (Dümmerth, 1971. 429.) Nem meggyőző azért, mert jó eséllyel nem volt magyarok és besenyők között háború a 9. század végén, az idevágó két forrásadról – részint a láncreakció-szerű úz-besenyő-magyar népvándorlás mechanikus mivolta, részint az egyéb hadtörténeti fejlemények miatt – ugyanis úgy láttam, hogy nem állja ki a kritika próbáját. (Szabados, 2011. 134–159.) Am ha nem volt vereség, akkor kiesik egy karizmafosztó bűnbakképző tényező. Álmos végzetére nincsen hát történészi magyarázat: erre csak folkloristák illetékesek, bár a kazár analógiához nem lenne célszerű visszatérni.

Megfigyelésemtől független Szőke Béla Miklós fent említett revíziója a honfoglalás időrendjéről; mindez erősen elgondolkodtat arról, hogy ha a magyarok beköltözése egy 9. század közepétől induló, hosszas folyamat volt, akkor azt egy 895 körül megvívott háború kimenetele amúgy sem befolyásolhatta volna. Ebből viszont egy negatív eredmény is adódik: nem tudjuk Álmos bevonulását, erdélyi megöletését és így módon Árpád hatalomra kerülését pontos évszámhoz rendelni.

Árpád személyével amúgy is mostohábban bánt a mítoszi emlékezet, mint apjával. Álmos turultól jövendölt születéséhez képest úgyszólván prózai gyalogszerrel jött e világra. Anonymus csupán annyit árul el, hogy amikor „*Álmos fejedelem érett ifjúvá serdült, nőül vette egy kiváló, ugyanazon földről való vezér leányát, akitől Árpád nevű fia született, akit magával vitt Pannóniába...*” (AKS, 13. Veszprémy László fordítása.) A *Gesta Hungarorum* ezért bőszéggel kárpótolja Árpád emlékezetét, mert a honfoglalás dicsőséges történeteit hozzá és vezéreihez köti. (Szentpétery, SS. Rer. Hung. I. 51–106.) Kár, hogy Anonymus e mondái jórészt a legkíméletesebben szólva is ellenőrizhetetlenek, és a 12–13. századi lovagvilág szellemi lenyomatait viselik magukon. Az egyedüli Árpád-monda, amely a szóhagyományra mutat vissza, hiányzik gesztájából.

A 14. századi *krónikaszerkesztmény* és a Pannónia megvételéről szerzett históriás ének (14. század?) hagyta ránk a fehér ló mondáját. A krónikás változatban népregezerű tagolás fedezhető fel, amennyiben hármas követjárás jelöli ki a honszerzés három állomását. Először Kusidot küldték a Duna-tájra kikémlelni a föld és a víz minőségét. Üdvözölte az ott uralkodó Szvatoplukot, aki békés parasztnép követének nézte őt, majd földet, fűvet, vizet vett magához, s visszatért övéihez. Árpád és magyarjai látták, hogy a föld termékeny, vize édes, kérték hát Istent, adja nekik örökre ezt az országot. Másodjára Kusid egy aranyos nyereggel és zablával felszerszámozott nagy fehér lovat vitt Szvatopluknak, aki ismét megajándékozta

őt földdel, fűvel és vízzel, s könnyelműen azt mondta, e lóért legyen nekik annyi, amennyi kell. Erre a hírré a hét vezér Erdélyből Pannóniába jött, s harmadszorra egy másik követet küldött Szvatoplukhoz, aki távozásra szólította fel, mondván, hogy a lóért eladta nekik egész országa földjét, fűvét és vizét. Később eszmélt a fejedelem, mert negyedszerre már a magyarok hadserege jött, ami elől megfutott és menekülése közben a Dunába fulladt. (*Szentpétery*, SS. Rer. Hung. I. 288–289.) A históriás ének szintén a hármaskövetjárás alapján tagolja a fehér ló mondáját. A fehér ló színre léptekor eltérés találkozik a két szöveg cselekménymenetében. A krónika Kusid második útja és a fehér ló elküldése elé helyezi a magyarok isztentiszteletét. Az ének részletesebb előadása magyarázatra is törekszik, valamint előrevetíti a rászédett uralkodó bukását. A harmadik üzenetváltás elbeszélések az előzőhöz képest kisebb eltérés tapasztalható cselekmény szerkezetében: a krónika összefüggően adja elő a küldöttek szavait, míg a históriás ének a követek utazásával megbontja az idézetet. (*RMKT*, I. 3–8.) Ezek és más ismérvek alapján az látszik, hogy az *Ének Pannónia megvétele*ről nem a krónikák verses kivonatán, hanem archaikus szóhagyományon alapul. Már Imre Lajos is ráérezett arra, hogy ezt a párbeszédese, balladaszerű históriát eredeti alakjában a nép elméje hozta létre. (*Imre*, 1880. 235.) A krónikákkal összevetve úgy találtam, hogy a históriás ének épebb állapotban őrizte meg a fehér ló mondáját, mint a latin próza, amely a hun örökjogra utalva a gondolatmenetet is tördeli. A vers a krónikával egyfelé tart, de tőle függetlenül halad előre. A két szöveg között mellérendeltségi viszony áll fenn, egyaránt az ősi szóhagyomány közös kútfeje élteti őket. (*Szabados*, 2006. 35–47.)

Anonymusnak mindazonáltal nem minden, Árpádról szóló közlését kell elvetni. Éppen a második magyar nagyfejedelem végidejéről nyilatkozik hitelesen, vagy legalább is hihetően.

„Árpád fejedelem ezután az Úr megtestesülésének 907. esztendejében elköltözött e világról. Tisztességgel temették el egy patak forrása felett, ahonnan az kőmederben folyik Attila király városába. A magyarok megtérése után azon a helyen egy Fehérnek nevezett templomot emeltek a szent Szűz, Mária tiszteletére.” (*AKS*, 45. Veszprémy László fordítása.)

Állítása attól függetlenül veendő komolyan, hogy Árpád haláláról egyedül az ő művében lehet olvasni. Noha a *Gesta Hungarorum* valóban csekély forrásértéke miatt erre az évszámra is a gyanú árnyéka vetül, de a jezsuita történettudós Katona István már 1778-ban joggal figyelmeztetett arra, hogy itt nincs alapja a kritikának. (*Katona*, 1778. 267–268.) A 907. esztendő egy más jeles esemény miatt érdemel különös figyelmet.

907. július 4–5. között zajlott le a pozsonyi csata, korai hadtörténelmünk legnagyobb jelentőségű győzelme. A Magyar Nagyfejedelemség harcosai ekkor – a szokásostól eltérően nem támadó, hanem – védekező szerepben küzdöttek a Keleti Frank Birodalom hadseregével. Érdekes módon a pozsonyi diadalnak hosszú évszázadokon keresztül semmi nyoma a hazai historiográfiában. A középkori

kútfők közül kizárólag német évkönyvek tudósítanak övéik legyőzetéséről. Az 1921-ben felfedezett *Salzburgi Évkönyvek* alapján szokás ma megállapítani a csata kezdőnapját. „Nagyon szerencsétlen harc folyt Brezalauspurchnál július Nonae-je 4. napján [4-én.]” Ugyanerről bővebben szólt a *Sváb Évkönyvek* írója. „A bajorok kilátástalan háborúja a magyarokkal, Liutpold herceget megölték, övéinek féktelen kevélységét letörték, és a keresztények alig néhányan menekültek meg, a püspökök és grófok többségét meggyilkolták. A bajorok teljes hadseregét megsemmisítették a magyarok.” (HKÍF, 202, 210. Tóth Sándor László és Lele József fordításai.) Az összecsapásról színes képet fest egy XVI. század elején alkotó bajor humanista, Aventinus (Johannes Turmair).

„Germánia és a bajorok királya, Lajos az egész Bajorországra kiterjedt újoncozás után a bajorok új városába, Ennsvárba megy... hadat üzennek a magyaroknak, a Duna mindkét partján megindulnak a bajor előkelők harcra kész és támadó sereggel. Lajos Burchard passau-i püspökkel, Aribo prefektussal Ennsburgban marad vissza. A hadvezérek a csapatokat három részre tagolják. Luitpold, az osztrák határ parancsnoka az északi parton, Theotmar salzburgi érsek pedig a délin halad... a Dunán pedig hajókon a király rokona, a semnonok vezére Sighard és a bajor urak, Rathold, Hatto, Meginward és Isangrim vezetik a csapatokat. De a magyarok sem maradnak tétlenek és gondatlanok, komolyan felkészülve tűnnek fel, mindent, ami hasznukra lehet, fegyvereket, katonákat, lovakat jó előre készenlétbe helyeztek... Mintha csak fürge lovaikkal akarnák áttörni a harcvo-nalat, nagy erővel támadnak, hatalmas nyílfelhőt bocsátanak ki. A bajorokat a szaruíjaikból kilőtt nyílve-szőkkel borítják el, majd ismét hátrálnak. Gyorsabbak nehéz fegyverzettel felszerelt seregünk-nél, amikor még azt hisszük, hogy távol vannak, már ott is teremnek, s amilyen gyorsan jönnek, ugyanolyan gyorsan el is tűnnek. Amikor már azt hiszed, hogy győztél, a legnagyobb veszélyben találod ma-gad... elsőprő rohammal ott teremnek, ugyanolyan hirtelen eltűn-nek, először menekülést színlelnek, majd lovaikat megfordítva tá-madnak, nyilaznak, és dárdát vetnek, jobbról, balról, szemből vagy éppen hátulról körbe száguldoznak, kifárasztják a mieinket, majd minden oldalról ránk rontanak, a megfáradt bajorokat letámadják, fölébük kerekednek, eltiporják és legyilkolják őket... a magyarok éj-jel a Dunán titkon átúsztatnak, Lajos legátusát Luitpoldot... egész csapatával együtt a táborban megölik. A rákövetkező napon azokkal végeznek, akik a hajókon tartózkodtak. Három napon át folyamato-san folyik a harc az égiek haragvásának közepette: a bajor nemesség legnagyobb része elpusztul, a köznépet számolás nélkül vágják le.” (Torma és Veszprémy, 2008. 214–215. Veszprémy László fordítása.)

E csataleírásnak sokáig nem tulajdonított hitelt a kutatás, míg Veszprémy László filológiai és hadelméleti szinten be nem bizonyította az Aventinus-i szöveg

hitelességét, s ki nem mutatta, hogy ez a késő középkori munka a benne megőrzött – ismert és mára már ismeretlen eredetű – egykorú értesülések révén értékes kútfő 907 hadi eseményeire vonatkozólag (*Veszprémy*, 2008. 20–42.). Mindezek fényében nem meglepő, hogy 907-es pozsonyi győzelem csak 2008-ra érett önálló könyv tárgyává. Az 1100. évforduló serkentőleg hatott a kutatásra, és a végeredmény egy színvonalas tanulmánykötetben testesült meg. Ebben Torma Béla Gyula hadszíntérelmezése és hadműveleti modellezése mellett Négyesi Lajos hadművészeti, Révész László régészeti, valamint Veszprémy László historiográfiai dolgozata kapott helyet, Szenthe Gergely és Veszprémy László magyar nyelvű forrásközléseivel, végül egy bibliográfiai tájékoztatóval. (*Torma és Veszprémy*, 2008.) E könyv sokat segíthet abban, hogy a mai magyarok egészségesebb és realisabb történelmi tudattal tekintsenek a régmúlta, és a 10. századot sem a vereségekre koncentráló önmarcangoló szemléletmód alapján ítélik meg, amint azt joggal bírálta Révész László. (*Révész*, 1999. 177–178.)

A pozsonyi csata reneszánsza azonban vadhajtasokat is hozott, és ezek éppen Árpád személye köré fonódtak. Mivel a diadal és Árpád halála egyaránt a 907-hez kötődik, felmerült e két esemény ok-okozati összefüggése. A világhálón különösen a 2007-es jubileumi évtől kezdve szaporodtak meg azok a bejegyzések, amelyek tudni vélik, hogy Árpád nagyfejedelem idősebb fiaival együtt elesett a csatában. Az egyik honlap jóvoltából kiderül, honnan indult útjára ez a hír.² Forrása a dilettáns östörténészkedéséről elhíresült Badinyi Jós Ferenc. Az *Árpád az áldozat* című cikk – a címválasztást mintha Dümmerth Dezső kiváló könyve, az *Álmos, az áldozat* ihlette volna – azt állítja, hogy Árpád két fiával együtt áldozta életét a csatatéren. (*Badiny Jós*, 1991. 36.) A magyar uralkodóház veszteséglistája egy másik honlapon tovább bővült. Egy megemlékezés szerint Árpád három fia: Tarhos, Üllő és Jutas elesett a küzdelemben, de maga a fejedelem is olyan súlyos sebeket kapott, hogy azokba rövidesen 907. július 9-én belehalt.³ A diadal értékét más módon is szándékoztak növelni egyesek, méghozzá azzal a híreszteléssel, hogy a csata hivatalos tananyaggá vált az Egyesült Államok katonai akadémiáján, a West Pointon. Ezt az újabb városi legendát éppen a pozsonyi csata hadtörténész-mediévista szakértője, Veszprémy László cáfolta meg; szintén az interneten.⁴ Látni való, hogy a fenti vadhajtasok semmilyenfajta forrásalappal nem rendelkeznek. Még ha e „hírek” fogyasztói túlnyomó részben jóhiszemű emberek, városi legendáik a jó szándékkal ellentétes eredményre vezetnek. Mindenekelőtt hangsúlyozandó, hogy Árpád, sőt fiai halálát egyetlen kútfő sem kapcsolja össze a csatával. Persze a régi írók hallgatása miatt sok minden a múlt kódéba vész, ám ez nem ok arra, hogy életidegen feltételezésekkel pótoljuk ismereteink kényszerű hiányát. A szakrális tiszteletnek örvendő magyar nagyfejedelemi család felnőtt tagjainak életét egyetlen csatában kockára tenni: nos, ha valami, hát ez idegen

2 <http://www.arvizihajos.hu/apozsonyicsata.html> Letöltés: 2015. szeptember 4.

3 http://bekesiujasag.hu/online/index.php?option=com_content&view=article&id=1446:veszt-magoron-emlekezett-a-multunk-a-joevnkert-szoevetseg&catid=38:kultura&Itemid=72 Letöltés: 2015. szeptember 4.

4 http://www.tenyleg.com/index.php?action=recordView&type=places&category_id=3534&id=329365 Letöltés: 2015. szeptember 4.

volt a kor steppei műveltségű magyarjaitól. Kifejezetten sérti ezért a pozsonyi csata emlékét az, aki a 19. századból visszamaradt liberális-nacionalista eszméi sallangokkal fedi el a 10. század elejének hőstetteit, ahelyett, hogy a honfoglalás korát a maga szellemi-időbeli környezetében próbálná meg értelmezni. Igaz, ez a korszak nem adja könnyen magát, hiszen nem tudjuk nevesíteni a győztes magyar hadvezér(ek)e)t, ám attól még a csata sorsdöntő jelentősége vitathatatlan: a pozsonyi diadal szentesítette a Kárpát-medencei magyar honfoglalást. Szerencsére a történelmi ismeretterjesztésben mértéktartó hang is szól 907 két fontos eseményéről. Bánó Attila, a konzervatív gondolkodású grafikus-író szemmel láthatóan lelkiismeretesen tanulmányozta a pozsonyi csata forrásait és szakirodalmát, és ezek alapján véli bizonytalannak, hogy élt-e még Árpád a támadás idején, avagy a nagyfejedelem halálhíre bátorította fel a Keleti Frank Királyságot (Bánó, 2011. 23.) Ennél többet senki sem tudhat, hiszen ha Árpád nagyfejedelem 907-re keltezett végidejét hitelesnek is fogadjuk el, közelebbi információnk végképp nincsen; ehhez képest az összecsapás napjai gyakorlatilag a 907. esztendő felezőpontján helyezkednek el.

Jelen írásomban az alábbi mítosz-osztályozást kívántam kifejteni. Az Attila-óstól való származás az első magyar uralkodóház saját eredethagyománya; a turulmonda ezzel nem áll ellentétben. A vérszerződés-monda hitelességét ókorból is adatolt steppei analógia támogatja. Álmos erdélyi erőszakos halálának szakrális háttere lehetséges, de a kazár kagányilkosság analógiája tarthatatlan. Árpád esetében a fehér ló-monda erejét jelzi, hogy nemcsak krónika, de tőle független történetírás ének is őrzi; ez komoly érvnek tűnik hitelessége mellett. Anonymus honfoglalás-mondái annál kevésbé igazolhatóak, de a *Gesta Hungarorum* Árpádra vonatkozó mondanivalójának lényege helytálló: ilyen a 907-es halálozási dátum, de ennél is fontosabb annak helyes érzékeltetése, hogy a honfoglalás sikerének betetőzése Árpád országlására esik. Teljesen más kérdés, hogy Árpádnak a 907-es pozsonyi csatában való eleste pedig középkori források híján való „városi legenda”.

Ezzel a bekezdéssel le is zárhattam volna jelen írásomat. Ám a hagyomány ismerete nem a kutatók kiváltsága, hanem minden ember joga birtokba venni saját szellemi örökségét. Az teljesen normális jelenség, hogy egy nép régmúltjának jeles eseményei és jeles alakjai identitásképző erővel rendelkeznek, és ez alól a kutatók sem vonhatják ki magukat, hiszen „etnikai csoportok és nemzetek mindenütt léteznek, az antropológusok saját társadalmában éppúgy, mint bárhol máshol.” (Eriksen, 2006. 328.) Gyorsan tegyük hozzá: a szociális antropológus Thomas Hylland Eriksen e megállapítása a folkloristákra és a történészekre sem kevésbé érvényes.

Mítosz és történelem összefonódását és identitásforrás-jellegét érzékletesen jeleníti meg Anna-Leena Siikala mitológiai kutató. (Alább Hoppál Mihály tolmácsolásában idézem.) „Mind a mítosz, mind a történetírás olyan szimbolikus formák, amelyek összekötik a múltat és a jelent... Azáltal, hogy kodifikálják a világkép szerkezetét, a mítoszok a múlt mentális modelljei, s mint ilyenek, a kultúra hosszú távú emlékezetének tekinthetők.” (Hoppál, 2015. 49.) Mítosztalanítsunk tehát? Ezt a kíváncsiságot a tárgyilagos multszemléletre való törekvés jegyében szokták időről

időre felvetni, ami persze jogos, de a fogalmak nem kellően pontos használata nemkívánt eredményre vezet. Dümmerth Dezső éppen az *Álmos fejedelem mítosza és valósága* című tanulmánya elején figyelmeztetett arra, hogy a mítosztalanítást jelenünkben kell elvégezni. Szerencsére az ezt megelőző gondolatai egyértelművé tették, mit is értett ezen, sőt, a kutatósmódszertan egy olyan buktatójára hívta fel a figyelmet, amit szükséges lenne minél szélesebb körben tudatosítani. Eszerint a kritizmus túlzóan racionalista egyoldalúsága „azzal a sajnálatos tényre jár együtt, hogy – miután minden meglevő adatban kételkedik, s mindent lebont – a romok helyére új konstrukciót telepít, mellyel kapcsolatban viszont már nem alkalmaz kritikát.” (Dümmerth, 1971. 404.) Továbbgondolva a kutatói önreflexió eme jogos igényét, mindenekelőtt a megismerés határait és a különféle tudományágak illetékességi körét ajánlatos felmérni. Mert hiába, hogy a mítosz elsősorban elbeszélést, történetet jelent (Neumeister, 1997. 19.), ha sokszor olyan nyelven szól hozzánk, amit ma már nem értünk. Az Álmoshoz kötődő mítoszok közül ilyen a turul-monda és a végzetszerű erdélyi megöletés hagyománya; de az Árpádhoz kapcsolódó fehér ló-mondát úgyszintén hiábavaló lenne a reális történelem nyelvezetére fordítani, merthogy lehetetlen. Ám attól még mindezek a hagyomány forráskritikailag igazolt, hiteles részei. Ne mítosztalanítsunk ezért, hanem álmitosztalanítsunk! Vagyis a „városi legendák” álmitoszai által keltett hamis identitás-elemeket kellene mielőbb eltávolítani a közgondolkodásból. Mert nem a pozsonyi csatát minősíti az, hogy minél több halálos áldozatot látunk bele, vagy egy olyan nagyhatalom katonai tananyagának állítjuk be, amelynek nincs is középkori történelme. A jelenkori múlttudat állapotát az minősíti igazán, hogy a 907-es pozsonyi csata – az Álmosról és Árpádról szóló mítoszokkal és történetekkel együtt – méltó helyén szerepel-e a magyar közoktatásban és közművelődésben.

Felhasznált irodalom

- AKS: *Anonymus: A magyarok cselekedetei* – Kézai Simon: *A magyarok cselekedetei*. Anonymus művét Veszprémy László, Kézai Simon művét Bollók János fordította. Osiris Kiadó, Budapest, 1999.
- Badiny Jós Ferenc (1991): Árpád az áldozat. *Ősi Gyökér* 19/2, 33–36.
- Bánó Attila (2011): *55 meghökkentő eset a magyar történelemből*. Athenaeum, Budapest.
- DAI: *Bíborbanszületett Konstantín: A birodalom kormányzása*. A görög szöveget fordította Moravcsik Gyula. Olajos Terézia bevezető tanulmányával. Budapest, 2003. (reprint)
- Demény István Pál (2002): Emese álma. In: Demény István Pál: *Hősi epika*. Európai Folklor Intézet, Budapest, 41–63.
- Domanovszky Sándor (1906): *Kézai Simon mester krónikája*. Magyar Tudományos Akadémia, Budapest.
- Dümmerth Dezső (1971): Álmos fejedelem mítosza és valósága. In: *Filológiai Közlemény* 17, 415–419.
- Dümmerth Dezső (1986): *Álmos, az áldozat*. Panoráma, Budapest.
- Eriksen, Thomas Hylland (2006): *Kis helyek – nagy témák. Bevezetés a szociálanropológiába*. Gondolat Kiadó, Budapest.
- Györffy György (1948): *Krónikáink és a magyar őstörténet*. Néptudományi Intézet, Budapest.
- Hérodotosz: *A görög–perzsa háború*. Fordította, az utószót írta és a jegyzeteket összeállította Muraközy Gyula. Európa Kiadó, Budapest, 1989.
- HKÍF: Kristó Gyula (szerk.): *A honfoglalás korának írott forrásai*. Szegedi Középkorász Műhely, Szeged, 1995.
- Hóman Bálint (1908): *Őstörténetünk keleti forrásai*. *Századok* 42, 865–883.
- Hóman Bálint (1925a): *A Szent László-kori Gesta Ungarorum és XII–XIII. századi lezármazói*. Magyar Tudományos Akadémia, Budapest.
- Hóman Bálint (1925b): *A magyar hún-hagyomány és hún-monda*. A „Studium” kiadása, Budapest.
- Hoppál Mihály (1977): A mítosz poétikája és logikája. In: Józsa Péter (szerk.): *Jel és jelentés a társadalmi kommunikációban*. MTA Szemiotikai Munkabizottság, Népművelési Intézet Kutatási Osztály, Budapest, 24–49.
- Hoppál Mihály (2014): *Mítosz és emlékezet*. Magyar Vallástudományi Társaság – L'Harmattan Kiadó, Budapest.
- Hoppál Mihály (2015): Kell-e nekünk magyar mitológia? *Magyar Napló* 27/8, 46–50.
- ifj. Horváth János (1954): *Árpád-kori latinnyelvű irodalmunk stílusproblémái*. Akadémiai Kiadó, Budapest.
- Imre Lajos (1880). A Pannónia megvételeéről szóló ének. *Figyelő* IX. kötet, 214–235.
- Ipolyi Arnold (1854): *Magyar mythologia*. Heckenast Gusztáv, Pest.

- Katona István (1778): *Historia Critica Primorum Hungariae Ducum. Ex fide domesticorum et externorum scriptorum concinnata*, Sumtibus Ioannis Michaelis Weingand, et Ioannis Georgii Koepf Bibliopol. Pestini.
- Kristó Gyula (1980): *Levedi törzsszövetségétől Szent István államáig*. Magvető Kiadó, Budapest.
- Neumeister, Christoff (1997): Lukrezens Umgang mit dem Mythos. In: Horn, Hans-Jürgen – Walter, Hermann (hrsg.): *Die Allegorese des antiken Mythos*. Harrasowitz Verlag, Wiesbaden. 19–36.
- Pohl, Walter (2003): A non-Roman empire in Central Europe. In: Goetz, Hans-Werner – Jarnut, Jörg – Pohl, Walter (eds.): *Regna and Gentes. The Relationship between Late Antique and Early Medieval Peoples and Kingdoms in the Transformation of the Roman World*. Brill, Leiden–Boston, 571–595.
- Révész László (1999): *Emlékezzetek utatok kezdetére... Régészeti kalandozások a magyar honfoglalás és államalapítás korában*. Timp Kiadó, Budapest.
- RMKT. I.: *Régi Magyar Költők Tára. I. Középkori magyar költői maradványok*. Közzéteszi Szilády Áron. A M. T. Akadémia könyvkiadó hivatala, Budapest, 1877.
- Róheim Géza (1917): A kazár nagyfejedelem és a turulmonda. *Ethnographia* 28, 58–99.
- Sebestyén Gyula (1905): *A magyar honfoglalás mondái. II. kötet*. A Kisfaludy-társaság kiadása, Budapest.
- Szabados György (2006): *A magyar történelem kezdeteiről. Az előidő-szemlélet hangsúlyváltásai a XV–XVIII. században*. Balassi Kiadó, Budapest.
- Szabados György (2010): Ünődbeli asszony. A turulmonda újraértelmezésének két ellenpróbája. In: Csörsz Rumen István (szerk.): *Ghesaurus. Tanulmányok Szentmátóni Szabó Géza hatvanadik születésnapjára*. rec.iti, Budapest, 23–34.
- Szabados György (2011): *Magyar államalapítások a IX–XI. században. Előtanulmány a korai magyar állam történelmének fordulópontjairól*. Szegedi Középkorász Műhely, Szeged.
- Szabados György (2012): Attila-ös, a sólyomforma madár és a fehér elefánt. In: Czövek Judit – Dyekiss Virág – Szilágyi Zsolt (szerk.): *Világügyelő. Tanulmányok Hoppál Mihály 70. születésnapjára*. Magyar Vallástudományi Társaság – L'Harmattan Kiadó, Budapest, 416–425.
- Szabados György (2014): Identitásformák és hagyományok In: Sudár Balázs – Szentpéteri József – Petkes Zsolt – Lezsák Gabriella – Zsidai Zsuzsanna (szerk.): *Magyar őstörténet. Tudomány és hagyományörzés*. MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont, Budapest, 289–305.
- Szentpétery, SS. Rer. Hung: Szentpétery, Emericus (ed.): *Scriptores Rerum Hungaricarum* I–II. Academia Liter. Hungarica atque Societate Histor. Hungarica, Budapestini, 1937–1938.
- Szőke Béla Miklós (2014): A Kárpát-medence a Karoling-korban és a magyar honfoglalás. In: Sudár Balázs – Szentpéteri József – Petkes Zsolt – Lezsák Gabriella – Zsidai Zsuzsanna (szerk.): *Magyar őstörténet. Tudomány és hagyományörzés*. MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont, Budapest, 31–42.

Torma Béla Gyula és Veszprémy László (2008): *Egy elfeledett diadal. A 907. évi pozsonyi csata*. HM Hadtörténeti Intézet és Múzeum, Budapest.

Veszprémy László (2008): *Lovagvilág Magyarországon. Lovagok, keresztesek, hadmérnökök a középkori Magyarországon. Válogatott tanulmányok*. Argumentum Kiadó, Budapest.

Mitizált Történelem

Szent István dekonstruált – rekonstruált legendárium¹

Természetesnek számít, hogy a hirtelen bekövetkező kulturális-, társadalmi változások elbizonytalanítják az embereket. Egyesek a megjelenő ismeretlen jelenségek, a megszokott keretek közül kizökkenni tűnő addigi életritmus vagy a felborulni látszó kulturális berögződések miatt éreznek frusztrációt. A félelmek, a bizonytalanság, az átalakulás okozta válság leküzdésére számtalan társadalmi válaszreakció keletkezhet: emelkedhet a valláshoz, mint menedékhez fordulók száma, megnőhet egyes politikai mozgalmak támogatottsága, erősödhetnek az alulról jövő szerveződések, de felértékelődhet a hagyományok szerepe is. Gyakran elméletek születnek, melyek próbálják megmagyarázni a változások okát, mikéntjét, lehetséges következményeit. Nem egyszer a hétköznapi valóságából kiszakadást keresve, egy idilli történelmi kor vízióját vázolják fel, mely még mentes volt a mindenkori jelen viszályaitól, ellenségeskedéseitől, nyomorúságától. Ez a fajta romantikus, idealizáló szemlélet a hiányos tudáson alapulva a történelmet gyakran mitikus dimenzióba helyezi és olyan többé-kevésbé fals múlt képzetét hozza létre, melyben a töredezett történelmi ismeretek komplett egésszé formálódnak. A múlt illetően átértelmezése mindig a jelen folyamatait tükrözi, az itt és most kérdéseire próbál meg választ adni. A történelmi remitologizáción keresztül a jelen mélyebb megismerésére is lehetőség nyílik.

Szent István (997-1038), a magyarságot keresztény hitre térítő, államalapító uralkodó személye több oknál fogva is predesztinált a folytonos reinitologizálásra annak ellenére is, hogy a tradicionális népi kultúrában, folklórban, népi vallásosságban való jelenléte az utóbbi évszázadok során jelentéktelennek számított más magyar szentekkel (pl. Szent László), uralkodókkal (Hunyadi Mátyás), történelmi szereplőkkel (pl. Rákóczi Ferenc, Kossuth Lajos) összehasonlítva. Esetünkben a kérdés azonban nem az, hogy élt-e Szent István alakja a közelmúlt folklórában, fennmaradt-e kultusza, hanem az, hogy hogyan s miért színesedett ki újra egyfajta revival-jelenséggént.² Ennek egyik nyilvánvaló oka, hogy történelmi fordulópont

1 A szerző az MTA-SZTE Vallási Kultúrakutató Csoport munkatársa. A tanulmány megszületését az OTKA NK 81502 sz. projektje támogatta.

2 E témáról alapvetően két elképzelés fogalmazódott meg. Magyar Zoltán munkáiban arra utal, hogy a Szent István alakja körül keletkezett hagyományokról ugyan kisebb, mint más kiemelkedő történelmi szereplőknél, ám ebben a folklórhagyományban a népköltészet, a hiedelmek és szokások elemei egyaránt megtalálhatók napjainkig. Magyar szerint a hivatalos egyházi Szent István-kultusz mellett még a 19. században is létezett Szent István „népi” kultusza, amit bizonyít többek között a több száz róla elnevezett templom, valamint az István név népszerűsége is, (Magyar, 2000. 7-9.) míg kultuszának vallási néprajzi vonatkozásai ma is élők (Magyar, 2000. 224.). Ezzel szemben Voigt Vilmos lényegesen szkeptikusabb a kérdést illetően, s történeti-folklorisztikai szempontok alapján különbséget tesz az állami-, egyházi- ún. hivatalos kultusz vagy emlékezet és a nép körében ettől függetlenül vagy e mellett létező, vagy nem létező István-kultusz között. Móra Ferenc, Luby Margit, Ortutay Gyula vagy Landgraf Ildikó gyűjtései alapján Voigt is hangsúlyozza, hogy Szent István alakja a folklórban a 20. századot már rég nem érte meg. (Voigt, 2004. 290-308.)

kötődik életéhez és tetteihez, így törvényszerű, hogy a rá való emlékezést megőrizte a mindenkori hivatalos politika és a vallás is. Annak ellenére is aktív szereplője maradt tehát a történelmi emlékezetnek, hogy népi kultusza, a róla szóló mítoszok a 19. század végére már gyakorlatilag eltűntek a folklórból. Másrészt azonban, ez a hiányos tudás – összejátszva azzal, hogy az aktuális politikai kurzusok attitűdje az utóbbi században többször is változott Szent István irányában – teret nyitott az eltérő vélekedések kialakulásának, majd végső lépésben a remitológizációnak.³ Mindaddig homogén, pozitív attitűd létezett irányában, míg az állam alapvetően keresztény alapokon működött és az istváni államalapítás, a keresztény hit felvétele a nemzeti identitás fundamentumát képezte. A keresztény ideológiai bázis visszaszorulásával azonban mindez egyrészt heterogénné vált, másrészt osztársadalmi bevésoódottsége elsekélyesedett. Eltűnni azonban olyan időkben sem tűnt el, amikor a fennálló rezsim – konkrétan a kommunista Rákosi-diktatúra – a keresztény tartalmat igyekezett teljes mértékben negligálni. Hiába került ki azonban minden történelemkönyvben nevéből a szent megjelölés, az államalapítás tényét, sorsfordító-, korszakhatárt képező szerepét nem vehették el tőle. A nemzet történelmi emlékezetének attribútumaitól részlegesen megfosztott szereplője maradt, akinek az alakja mögötti szimbolikus jelentéstartalom bármely pillanatban reaktiválódhatott. A kérdés csupán az volt, hogy ez a demitológizált szereplő mikor s milyen jellegű mitologikus jelentéstartalmat ölt magára? Remitológizációra mindezek mellett predesztinálta történelmi szerepe is. A hiányos tudás mellett az a tény, hogy átmeneti korban uralkodott, tetteivel lezárt egy korszakot és elindított egy újat, mintegy eredendően maga után vonja a mitológiák keletkezését.⁴

Rock és politika

Ebben a folyamatban az első szikrát az *István, a király* rockopera szolgáltatta, melynek fogadtatása, későbbi fejlődése alapján kimutatható, hogy az István-remitológizációban a kovász szerepkörét töltötte be: elindította a folyamatot, reaktiválta a szereplőket és ideológiákat, valamint megágyazott a további remitológizáció iránti igénynek. Mindez nem csupán az anyaországon belül, de az emigrációban is jól érezhető hatással történt. A teljesebb kép megértéséhez hozzájárul, hogy az István, a király megjelenése is már egy politikai folyamat részét képezte, gyakorlatilag a Kádár-korszak enyhülésének, az ideológiai kontroll felhígulásának volt betudható. A fennálló rezsim ugyanis mintegy önnön reformszellemiségét igazolandó az 1970-es évektől növekvő számban adott lehetőséget

3 A hiányos tudás alapfeltétele a mítoszok és a hiedelmek kialakulásának. (Voigt, 1980.)

4 A mitológiák keletkezését elősegítik bizonyos események, így az egyes történelmi korszakok közötti átmenetek is. (Kapitány-Kapitány, 2001. 127-145.)

történelmi tematikájú művek kiadására,⁵ s e folyamat betetőzésének tekinthető a darab 1983-as bemutatója.

A történelmi hősök megjelenése a tömegkultúra műfajai között az esetek egy jelentős részében nem csupán a szórakoztatás vagy a történelmi ismeretek terjesztése miatt valósult meg, hanem ennél mélyebb motivációk is mozgathatták. A Kádár-korszak enyhülésének időszakában (de más autokriter rendszerek esetében is) a tömegkultúra műfajai a hatalom és a tömegek-, a hivatalos- és a megélt nemzettudat közötti korrelációk kezelésére is szolgálhattak.⁶ Ennek talán legjobb fokmérője az *István, a király* rockopera, melynek hivatalos és populáris kultúrában való fogadtatása tükrözte a szocializmus korában állami kontroll alatt tartani kívánt nemzeti öntudat átalakulásait, belső feszültségeit. Ahogy Jávorszky ezzel kapcsolatban felidézte a szamizdat-körök korabeli vélekedését: „a politikai vezetés jónak látja időnként a nacionalizmus szelepét meg-megnyitogatni. Ennek első kipróbálására az *István, a király* adott alkalmat. A módszer lényege: a magyar történelem, a belőle gerjeszthető érzelmek eszközül szolgáljanak a társadalomban keletkező feszültségek levezetésére.”⁷ S a korabeli reakciókat, felfokozott, elragadtatott hangulatot látva⁸ kijelenthető, hogy a rockopera – igazodva a korszak populáris kultúrájának „nyelvéhez”, azaz igényeihez, ízléséhez, végső soron magához a divathoz – olyan szintű felszabadító hatással bírt a nemzeti öntudatra, melyet talán a hatalom szereplői sem gondoltak volna. Maga a darab, a belőle készült koncertfilm és lemez korábban nem tapasztalt sikere jól láthatóan nem csak a zenének szólt. Kipke 1983-ban a katolikus Új Ember hasábjain is megjegyezte, hogy „A rockrajongók, méginkább az idősebb generációkhoz tartozók nagy hányadát a nemzeti érzés hozta ki a Ligetbe.”⁹ A darab tömegekre gyakorolt korabeli hatását talán legpontosabban egy levélíró fogalmazta meg: „Ünnepi ceremóniává vált, nemcsak felidézve, de meg is valósítva az igazi ünnepek közvetlen emberi kollektivitását, közösségélménnyé, összekapcsolva az örök ünnepit a beatünnep hagyományával [...] A befejezés az előadás közönsége számára nemcsak a zenei élményben való közösséget, hanem a nemzet közösségéhez való érzését is megadta.”¹⁰ A remitologizáció működéséhez kell a történelem jelenva-

5 Ne feledjük, hogy az új magyar mitológia első jelentősebb visszhangot kiváltott vitája is a korszak születte! (Komoróczy, 1976.) Ebben az akkor még emigrációban működő Badinyi Jós nézeteit cáfolta Komoróczy. Mindazzal azonban, hogy az assziriológus-hebraista Komoróczy professzor e vitát megnyitotta, akaratán kívül teret is engedett Badinyi Jós nézeteinek terjedéséhez, melyek e kötetben keresztül jutottak el először szélesebb hazai közönséghez!

6 Érdemes itt többek között az 1969-ben készült, de csak 1979-ben engedélyezett A tanú című kultuszfilm készletetett bemutatójára gondolni, a korábban undergroundnak minősített rockzenei előadók korlátozott lehetőségeihez jutására az 1980-as években, vagy éppen a nacionalista jegyeket ugyan nem mutató, de korábban erősen kontrollált vallási megújulás viszonylagos szabadon engedésére.

7 A 2002. augusztus 19-én a Népszabadságban megjelent írás elérhetősége: <http://www.jbsz.hu/interjuk/regmult/463-istvan-a-kiraly-koppany-a-szupersztar.html> Utolsó letöltés dátuma: 2015. október 1.

8 A korabeli újságcikkekből és az olvasói reakciókból közül részletes válogatást Koltay, 1984.

9 Kipke Tamás 1983. szeptember 11-én megjelent írását közli Koltay, 1984. 33.

10 Feitl Tamás hozzászólása a Magyar Ifjúság 1983. október 21-i számából. Közli Koltay, 1984. 83. Ezen a ponton szükséges megjegyezni, hogy már az 1970-es évek elejétől a rendszer fokozatosan teret adott a nemzeti múlt iránti érdeklődésnek. Megnőtt a történelmi aspektusú könyvek, színházi előadások száma s végső soron e folyamathoz sorolható a táncház-mozgalmak megindulása is.

lósága a mindenkori mában, a jelen emberének kapcsolatkeresése az adott történelmi korról. Ha aktualizálni tudja hétköznapi valósága számára a történelmi szereplőt, akkor ismét bekerülhet a megélt kultúra áramába. Így történt ez Szent István alakjával is, akit már a Kádár-korszak „ideológiai szelep-nyitogatása” is életre keltett. Törvényszerű az adott kor körülményei közepette, hogy a múlt és a jelen közötti kapcsolat nem iránymutatásként, hanem aktuálpolitikai, mögöttes jelentéstartalommal bíró műként manifesztálódott. Jávorszky szavaival élve „az István, a király korszakalkotó mű. És mint ilyen, értelmezése szükségképpen plurális - ki-ki a maga érzelmei, elképzelései, bűnei és vágyai szerint közelít hozzá. Így vált a darab az idők folyamán politikai értelemben is önjáróvá: mindenki azt gondolt, azt vetített bele, amit akart (illetve amit nem szégyellt).”¹¹ Mindez annak ellenére is megvalósult, hogy maga a darab aktuálpolitikai kódolt üzenetet valójában nem hordozott. Sebők mutatott rá, hogy 1983-ban a Királydombon összegyűlt tömeg „nemcsak a hazai rocktörténet legemlékezetesebb előadását láthatta, de a Kádár-rendszer legnagyobb kulturális tömegdemonstrációját is átélhette. Az előadás végén felcsendülő Himnusz után a szűnni nem akaró tapsvihar egyfajta felszabadulás volt az előző évtizedek elfojtott lelkiismereti terhei alól.” (Sebők, 2002. 366.) A zenét szerző Szőrényi elmondása szerint már a mű bemutatója előtt megkezdődött annak aktuálpolitikai mitizálódása: „a Köztársaság térről kihírlett, hogy ők úgy gondolták: István az ő figurájuk. Koppány pedig a Nagy Imre-féle elbukott figura, aki adott történelmi helyzetben rosszul döntött. E várakozásuk majdnem visszájára fordult, mert a közönség mégiscsak megértette a konfliktus lényegét”. (Sebők, 2002. 366.) Ezután természetesnek nevezhető, hogy magán az MSZMP-n belül is az István – Koppány, Kádár – Nagy Imre ellentétpárt válték dekódolni rejtett üzenetként. (Sebők, 2002. 367.)¹² Természetesen nem tehető az „István, a király” felelőssé Szent István történelmi alakjának minden újraértelmezéséért. Jelentősége sokkal inkább a tömegmédia populáris kultúrára gyakorolt szerepében ragadható meg, melynek értelmében a hétköznapi kultúrában és közbeszédben megjelenő vélekedéseket felerősítette, turbulálta, és hozzájárult azok

11 <http://www.jbsz.hu/interjuk/regmult-/463-istvan-a-kiraly-koppany-a-szupersztar.html> Utolsó letöltés dátuma: 2015. október 1.

12 „Az egyik tábor nem kívánt nacionalista áttörésről beszélt, különösen a fináléban megjelenő hatalmas nemzeti trikolor, a Himnusz és a tűzijáték kapcsán. A másik csoport szerint a mű egyértelmű kiállítás Kádár János személye mellett. István király, a reformer vállalta a kegyetlenséget, a kivégzéseket, behívta az idegeneket, azaz erőszak alkalmazásával valósította meg a nemzeti törekvéseket. Ezért a mű akár 1956 kádári értelmezését igazoló darabként is felfogható. A harmadik felfogás szerint nem véletlen, hogy Koppány (Vikidál Gyula) a legjobb, zeneileg az ő szerepe a legerősebb. Mert igaz, hogy a történelem menete István király győzelmét követeli, művészileg, esztétikailag mégis Koppány arat diadalt, így a darab éppen Nagy Imrét igazolná. Hamis ez az istváni győzelem, lám, még Koppány törekvéseiből is végrehajtott bizonyos dolgokat, tették hozzá. Ezek mellett, mutat rá Agárdi Péter, érzékelhető volt egy negyedik interpretáció is, különösen 1984-85-ben, amikor az egyre erősödő ellenzéki mozgalommal párhuzamosan a párton belül is megindult Kádár utódlása körül a harc. Érződött, hogy Pozsgay Imre reformokkal próbálja radikalizálni a pártot, mások épp ellenkezőleg, erősebb, szigorúbb irányítást követeltek (esetleg egy fiatalosabb arccal), és e két fő irányzat mellett létezett egy sajátos áramlat is, a »népnemzeti balosság«, melynek tagjai tulajdonképpen egy szolidabb formájú nemzeti kommunizmust szeretett volna. És akik számára az István, a király szintén önnemzési alkalmat teremtetett.” Jávorszky Béla Szilárd <http://www.jbsz.hu/interjuk/regmult-/463-istvan-a-kiraly-koppany-a-szupersztar.html>

szélesebb körű elterjedéséhez. Számszerűleg nem igazolható ugyan az az állítás, hogy a rockopera eredményezte a pozitív Koppány kép kialakulását, ám a milliós lemezadási- és a filmmegtekintési statisztikák alapján közvetetten feltételezhető az összefüggés. Érvek alátámasztására adekvát módon nem használható, mégis érdemes kiemelni egy korabeli kerekasztal-beszélgetést, mely érintette a kérdést. Ebben Sárdi Mihály rendezőasszisztens kérdésére, mely szerint „Kit szeretünk jobban ebben a játékban, Istvánt vagy Koppányt? És az a 14 éves gyerek, aki életében először látja Szent Istvánt, ebből a játékból valójában Istvánt szereti-e meg?” A rendező Koltay Gábor, de Balás Béla katolikus pap válasza is egyértelműen Koppányt nevezte meg: „Egy halom keresztény kiscsoporttal néztük az előadást, és az első reagálás rögtön az volt, hogy Koppány különb, mint István.” (Koltay, 1984. 125-126.) Az akadémiai történelemtudomány felfogás(ai)tól gyökeres mértékben különböző István-kép kialakulása azonban nem a rockoperában, de még csak nem is a kommunizmus majd szocializmus korszakának nemzetpolitikai tényezőiben kereshető. A már a 19. században megjelenő, Zsirai Miklós elhíresült megjelölésével „őstörténeti csodabogaraknak” nevezett pszeudo-tudományos irányvonal figyelme ugyanis nem kizárólag az eredeztetés témája köré fókuszált, hanem onnan kiindulva gyakorlatilag a magyar történelem minden (vélt vagy valós) jelentősebb eseményét, személyét újraértelmezték.¹³ Ennek következtében törvényszerűvé vált, hogy olyan hiányos ismereteket felmutató – ezáltal mitizálódásra fokozottan alkalmas – sorsfordulók, mint a honfoglalás vagy az államalapítás korának szereplőiről is óhatatlanul megjelenjenek (újra)konstruált történelmi mítoszok. Ezek 1945 után jórészt az emigrációban burjánzottak, majd az 1960-as évektől apránként visszaszivárogtak az anyaországba, (Komoróczy, 1976.) hogy azután a könyvkiadás liberalizálása és a web elterjedése következtében soha nem látott gazdagságot és népszerűséget érjenek el napjainkra.¹⁴

Szent István kapcsán a remitológizáció különösen élesen, belső feszültségekkel telítetten és az aktuálpolitikai folyamatokkal összeköthető módon van jelen. Félig humorosan Voigt az újraértelmező pszeudo-tudósokról a gátja vesztett fantáziálást emelte ki, melynek egyik origója Magyar Adorján (1887-1978) munkássága, akinek művei – mondja Voigt – „e vágány mentén még nem is a legrosszabbak. Ezekben aztán semmi történetiség nincs, legfeljebb annyi, hogy a szerzők nemcsak a finnugor népeket meg a keresztény hitre térítő Szent Istvánt utálják, hanem előbb-utóbb mindenkit, aki mondjuk nem sumér [...] Itt aztán nincs a ténytyszerű történetiség számára menedékhely. Szent István pedig leginkább a hiteles magyar regösök, sámánok üldözőjeként jelenik meg, akivel szemben a pogány Koppány jobb »alternatíva« lett volna.” (Voigt, 2004. 295.) Felületesen szemlélve a megállapítás igaz is lehetne, közelebről megvizsgálva azonban a délibábosnak,

13 Erről többek között lásd Bali, 2014., Povedák, 2015.

14 A jelenségre a különféle diszciplínák képviselői különböző vérmérsékletű tanulmányokkal reagáltak. Ezek ismertetése nem része jelen írásnak. Bővebb információért lásd többek között Komoróczy, 1976., Sándor, 2011., Honti, 2012, Hubbes, 2012., Keményfi, 2006., Mikos, 2013., Povedák-Szilárdi, 2014., Szilágyi-Szilárdi, 2007.

dilettánsnak, ál- vagy pszeudo-tudományosnak nevezett ideológiák beívódását a köztudatba, összetettebb kép rajzolódik ki előttünk.

Szent István remitológizációja

Ahogy annak idején az István, a király rockopera hatásai közül sem a történelmi igazságtételt tartották legjelentősebbnek, úgy a kortárs újraértelmezések hatásai sem az akadémiai történettudományra hatnak elsősorban, hanem a megélt nemzeti öntudatra. Vitányi 1984-es véleménye – „Nem tartanám ildomosnak, hogy egy operától történelemszemléletünk vitás kérdéseinek megoldását várjuk.” (Koltay, 1984. 100) – ezekre az elméletekre is igaz, s kijelenthetjük, hogy napjaink politikai-, kulturális-, vallási tendenciái közt létezik egy olyan növekvő számú réteg, egy minden tekintetben egyre terjeszkedő és nagyobb társadalmi-/kulturális befolyással rendelkező szubkultúra, mely nemzeti identitását nem a „hivatalos”, „akadémiai” kánonok alapján, hanem azokkal sok esetben szembe-menve, azokat újraértelmezve határozza meg.¹⁵ Kérdés ezzel kapcsolatban, hogy mi történik akkor, amikor ez az alulról konstruálódó szubverzív tömegideológia eléri a hivatalos szintet s megjelenik a politika, majd ennek hatására a közoktatás színterén is? Milyen nemzeti identitás formálódásához járulhat akkor hozzá az alapvetően kirekesztő, sok esetben sovíniszta jelleget hordozó attitűd? Költői kérdés ez, melynek megválaszolása már túlmutat a folklorista-kulturális antropológus hatáskörén.

Szent István újraértelmezése a pszeudo-tudományosságban – és nyilvánvalóan az azokat olvasók körében is – már hosszabb ideje jelen van, ám a szélesebb közvéleményt csak a darab 30. évfordulójára készített felújítás kapcsán keletkező vitákkal érte el. Az I.K. 3.0. címet viselő darabot Alföldi Róbert rendezte, s a szegedi, majd budapesti bemutatók és a televíziós közvetítés után az erről szóló viták jó ideig meghatározták a kulturális közélet diskurzusait. Habár a folyóiratokban, különböző honlapokon és blogokon megjelenő kritikák alapvetően a rendezői koncepciót bírálták, vagy ritkábban dicsérték, ezektől jól elkülönülten megindult egy olyan tömeges reakció, mely elsősorban nem esztétikai, hanem ideológiai alapon keletkezett. Az alulról generálódó folyamat csúcspontját a budapesti bemutató idejére szervezett, pár száz főt megmozgató tüntetésben érte el.¹⁶ Annak ellenére, hogy a tüntetők hivatalosan a katolikus egyházat negatív színben feltüntető liberális rendezői koncepció miatt gyűltek össze, a valóságos motivációk jelentős részben eltértek ettől és lényegesen összetettebbek voltak. Bár többen támadták a rendezőt a darab eredeti jelentését meghazudtoló elképzeléseiről, egyértelműen

¹⁵ Az alulról konstruálódó jelenség eddigi legátfogóbb összefoglalásai Feischmidt és mtsai., 2014., Povedák-Szilárdi, 2014., valamint Sándor, 2011.

¹⁶ A budapesti Arénában előadott koncert idejére tüntetést szerveztek a rendező koncepciójával nem szimpatizáló, jórészt radikális jobb oldali szerveződések, mint a Kárpát Haza Órei Mozgalom, a Magyar Nemzeti Gárda, a Szébb Jövőért Magyar Önvédelem és a Nemzeti Érzelmű Motorosok. A tüntetés menetéről lásd: <http://mno.hu/grund/istvan-a-kiraly-tunteteseke-unalom-1181472>

kijelenthető, hogy nem a művészi elvek, vagy az esztétikai kifogások vitték ki az embereket az utcára vagy indítottak meg tömeges felháborodási hullámot az online térben. Sőt, a megjelenő hozzászólások bizonyítják, hogy még csak nem is a kereszténységet ért csorba váltotta ki a reakciókat.

Ha megvizsgáljuk az alternatív történelmi szemlélethez kötődő különféle honlapok Szent Istvánnal foglalkozó fórumait, világosan kirajzolódik, hogy a történelem iránt érdeklődő, bár sok esetben rendkívül felszínes ismeretekkel rendelkező kommentelők Szent István történelmi személyiségét alapvetően négy szempontból bírálják és értelmezik újra.

1. A kereszténység-ellenes vélemények felróják az ősi magyar tradícióktól idegen vallás erőszakos terjesztését, melyet ideológiai gyarmatosításként fognak fel.

„[...] a morális válságban lévő katolikus vallást hozzánk »importálni« nemcsak erkölcsileg és teológiailag volt indokolatlan, hanem teljesen szükségtelen is volt.”

„A gerinces szittya magyarok: a vezetők és a törzsfők a hatalmuk elvesztése miatt, a táltosok a befolyásuk elvesztése miatt szálltak szembe a kereszténységnek nevezett idegen megszállással.”

„A térítés, vagyis a keresztelés többnyire parancsszóra és tömegesen történt. A visszautasítókat pedig, a nyugaton már kipróbált kegyetlenséggel halomra ölték. Ha »kellett« egész falvakat végeztek ki. A táltosokat, a szittya vallás papjait, (a kultúra művelőit és orvosait) pedig, mint boszorkányokat küldték máglyára, vagy éppen elevenen és feleségestől temették el, mint Thonuzóbát a főtáltost.”

„Rómában a mindenkori pápa tisztában volt/van azzal, hogy az ősmagyar vallás minden más hit alapja és félteni kezdte az „Isten nevében” elferdített, félremagyarázott, népbutító, sátáni eszméket terjesztő és tanító megszervezett és jól működő világbirodalmat. Tudta, hogy a magyarok az igaz hit őrzői és bármikor leleplezhetik a sátáni igéket hirdető hatalomra és uralkodásra törekvő egyházat. Ezért szüksége volt a pápaságnak egy olyan személyre, akit kedve szerint irányíthat, de ugyanakkor úgy tűnik, hogy a magyar nép érdekeit képviseli. Ez az ember István (Vajk), Géza fejedelem fia, aki árulással, gyilkossággal, Germán szuronyok és Római aranyak által emelkedett trónra, majd ebül szerzett hatalmát véres leszámolással (népirtással) szilárdította meg.”

„Az egész kereszténység egy mocskos zsidó szekta... Szenny István meg az egyik kiszolgálója ennek a sátánista rémálomnak. Pétert is fordítva rakták fel a keresztre aki az első pápa volt.”

2. A kommentek egy része a kereszténységet magát is újraértelmezi, különbséget tévén az „eredeti”, „igazi”, „magyar-/szkíta” kereszténység valamint a római pápa irányítása alatt működő „meghamisított” „judeo-kereszténység” között. Ez a fajta kereszténység-ellenes attitűd azonban erőteljesen az antiszemitizmus

ideológiáját tükrözi, hiszen az esetek többségében egy olyan összeesküvés-elmélet szálaait fedezhetjük fel, melyben a „jézusi kereszténység” tanait „Saul rabbi meghamisította”, s így a teljes ma létező kereszténység a „zsidó ármánykodás” eredménye. Mindemellett a történelmen végighúzódó magyar-ellenes zsidó összeesküvés koncepciója is megjelenik.

„[...] a zsidó-kereszténységnek a magyar nép ellenében való be-erőszakolása történelmi tény.”

„Milyen uralkodó az, aki olyan papokat ültet a nép nyakára, akik, még magyarul sem tudnak, - latinul hirdetik a zsidó Istent! Akik Dávid népét dicsőítik és olyan szentekről mesélnek, akikkel a magyar embernek semmilyen azonossága nincs! A mi szentjeink, Emese és Álmos, nem Szűzmaria és Jézus! A mi hőseink, nem Mózes, Dávid, Salamon, hanem Árpád, Lehel és Botond! Amíg ezt fel nem vállaljuk, csak zsidók szolgái leszünk!”

„[...] megakadályozta, hogy népe folytassa az Isteni Iránymutatás követését, a természetes emberi életről szóló tanítást, vagyis a kereszténységet, elvetve annak eljudeósítását.”

„Két vallási elképzelés: a sauli és a péteri, két mentális: az új-barbár nyugati és az ősi, autentikus, jézusi alapú szkíta-magyar csapott össze ekkor a Kárpát-medencében.”

„Mára pedig a zsidóság tartja magát isten népének. Budapestet már Judapestnek nevezhetjük, stb. Ennek a ténynek figyelembevételével kell I. István művét értékelni, nem pedig a táltosokra köpködni, akiknek rossz híret kelteni sokaknak volt érdeke a múltban.”

3. A „szkíta/magyar kereszténység” gondolata az esetek többségében egy olyan brikolázs vallási jelenségre utal, mely egyszerre szinkretizálja a keresztény tanokat és tradíciókat a kereszténység előtti táltos-, sámánhit elemeivel. (Povedák, 2014) Az így keletkező újpogány vagy etno-pogány vallási konstrukciót tükröző vélemények tehát már nem csupán keresztényellenesek, hanem egy új, konstruált vallási orientáció meglétét is jelzik.

„[...] új „európai” királyság lettünk, melynek élén már nem a magyarok istenére felesküdtött szittyá-vallású Vajk nagyfejedelem állt.”

„[...] a hun- magyar néptől elvették ősei mindig győztes szittyá vallását. Az új rend megölte /megölette/ a tudós táltosokat, egyidejűleg pedig betiltotta az ősi kultúrát, vagyis a hun-székely rovásírást.”

„Ma úgy mondanánk, hogy a gyermek Istvánt sikeres agymosásnak vetették alá. István pedig elszakította a magyarságot a keleti gyökereitől, az eredendő ősvallást és az ősi tudást semmisítette meg.”

„Pap Gábor írta valahol, hogy István levelet írt a pápának, tanácsot kért. A papa pedig visszaírta neki, hogy mindent csináljon úgy, ahogy jónak tart, hiszen István a jézusi vérvonallal továbbvívója, míg ő, a papa csak helytartó. Megtalálta az eredeti levelet és leköszölte.” (2015.10.12)

„Aki a magyarokat lebecsüli és kereszténynek tartja az nincs tisztában ősi táltos és mágus hagyományunkkal voltunkkal:) Erre büszke a magyar nem az árulásra amit István Király tett hanem az ősi Turul eredetre!A napisten hagyományára. Sumér tudományokra!”

4. Az összes vélemény mögött azonban alapvetően a nemzeti identitás sértettségén alapuló neonacionalista felháborodás húzódik, mely az előbbi három kategória legfontosabb motivációs forrása is egyben.

„[...] I. Szent- István, aki már nem a magyarok bizalmából kormányozta az országot. Ő ugyanis a német császár támogatásával, a pápai küldött által felkenve, a »szilveszteri koronával« megjutalmazva, a nyugatnak- hűséges keresztény királlyá változott...”

„[...] Ekkor lett új törvény az »idegen szép« parancs, tehát szolgáljál neki, valamint az a hazugság, hogy: »Az egynyelvű nép gyenge és erőtlén«, tehát fogadjál be minden idegent.”

„[...] Vajk- Istvánt –azt hiszem egyáltalán nem véletlenül- a rutinos Asztrik püspök vette »szárnya alá« és joggal feltételezzük, hogy ő volt az aki Magyarországot valójában vezette. Tevékenysége természetesen oda irányult, hogy mindenben a két »nagy barátnak« a pápának és a német-római császárnak a kegyét keresse.”

„Az már köztudott, hogy István minden volt, csak szent ember nem... Német katonákat csődített a magyar honba, akiknek segítségével hatalomra emelkedett. Nem volt elég, hogy a katonák mészárolták a magyarokat, hanem még idegen vallást is kényszerítettek az évezredes magyar vallás helyére.”

„Vajk volt a magyar történelem első bolsevikja (»a múltat végképp eltörölni...« szellemében). Totalitárius agyával igazi tabula rasa-t akart csinálni. E »szent« király adta fel bajor sógorainak a Bécsi medencét, mintegy viszont nászajándékként a Gizellán keresztüli szövetségért. Vajon nem inkább Vajk volt a hitehagyott, aki nem csak ősei hitét és a Vérszerződést tagadta meg, de még a teljes magyar kultúra kiirtását is életcéljának tekintette. Vajk 997-es hatalomrakerülésével új helyzet állt elő. Ő Magyarországon úgy működött, mint mondjuk 1945 után Rákosi. Egy idegen ideológiát terjesztett erőszakkal, idegen segítséggel. Hatalomra jutása törvénytelen volt.”

„Koppány hazafi volt, istván meg egy hazaáruló, aki idegen érdekeket szolgált ki! Az összes földesúrnak németket nevezett ki az alávaló a magyarok fölébe.”

„Azért azt se feledjük, hogy Szt. István a kereszténység nevében, és érdekében kinyírta a fél magyarságot. Alternatíva pedig biztosan lett volna más is...”

„a magyarul alig tudó, alig beszélő, testileg is, fizikailag is korcs – hat ujjú – István [...] Koppány Nagyúr pedig a »Régi Hit« (szeretet vallás) követője, követője és védelmezője...”

„Megszűntette a közszabadságon alapuló Magyarországot – ezzel megszakítva az Isteni Iránymutatás (Alkotmány) követésének folyamatosságát, és létrehozta a Magyar Lélek által elfogadhatatlan, idegen érdekek szerint élő Istváni Magyarországot, királyságként.”

„[...] az igazság az, hogy Szent István tettei miatt nem beszélhetünk önálló magyar nemzetről...az idegen érdekek érvényesülésével elszigetelte egymástól az embereket, megosztotta a szabad magyar emberekből álló egységes magyar nemzetet kiválasztott – és a szabadság jogát gyakorló – istvánosokra és a hazájukban kirekesztésként élni kénytelen koppányosokra. Őseink hagyományaihoz hűtlenül, erőszakkal emelték trónra azok, akik apját helytartójukká tették, ezzel Hazáját megtagadta, a népet szétesésre kényszerítette.”

„[...] beolvasztotta Magyarországot abba a nyugati civilizációba, amely ezeregyszáz éves agónia után napjainkban válik életképtelenné.”¹⁷

A megjelenő, érzelmileg telített felháborodási hullám egyértelműen mutatja, hogy maga a mű az évtizedek során kanonizálódott és erőteljesen összefonódott a megélt nemzeti öntudattal. Ettől a pillanattól kezdve a darab feldolgozásai – melyekből a keletkezése óta megszámlálhatatlan mennyiség született – nem egyszerűen az alkotói szabadság sikerült vagy félresikerült megvalósulásainak tekinthetők, hanem a nemzeti öntudat egy már-már szakralizált művészi kifejeződésén elvégzett újraértelmezéseként. Ilyen módon a kanonizált verziót lebontó, alapjaiban átértelmező koncepciók a nemzeti öntudatot ért sérelmekként manifesztálódnak a tömegekben. Mindezt a felháborodást természetesen felerősíti az 1980-as évek iránt érzett nosztalgikus attitűd is egyben, melynek tükrében a darab a szocializmus ellenséges körülményei között is fennmaradt magyar nemzeti öntudat szimbólumává vált. Ki kell mindezek mellett emelni, hogy a vélemények többségében mindegyik kategória kisebb-nagyobb mértékben ugyan, de megtalálható. Így többször is előfordul, hogy egy-egy hozzászólás egyszerre antiszemita, globalizáció- és kereszténység ellenes, azaz önmagát, saját nacionalizmusát elsősorban más ideológiáktól, trendektől elhatárolva definiálja. Ennek a dichotomikus szemléletnek további sajátossága a kompromisszum-képtelenség valamint a fixált sablonokban való gondolkodás.

17 Az idézetek forrásai az alábbi honlapok. <http://magyarmegmaradasert.hu/kozerdeku/figyelemre-melto/item/3857-nemzeti-m%C3%A9rleg-avagy-mi-is-volna-a-tur%C3%A1ni-%C3%A1tok> <http://magyarmegmaradasert.hu/kiletunk/tortenelmunk/item/2620-vajk-a-hitehagyott> http://tudatraebresztes.blog.hu/2011/10/20/turani_atok_1 <http://www.debrecen-megmaradas.hu/content/view/1740/67/> <http://magyarmegmaradasert.hu/kozerdeku/figyelemre-melto/item/3754-az-%C3%A1llamalap%C3%ADt%C3%A1sr%C3%B3l> <http://monarchista.blogspot.com/2009/09/ujpogany-sag-ellen-keresztenyseg-mellett.html> <http://aranylaci.freeweb.hu/sabrag/15-%20koppany.htm> A honlapok utolsó letöltése 2015. november 30.

Ezek mellett a hasonló tematikájú oldalak száma, rajtuk hasonló hozzászólásokkal gyakorlatilag megszámlálhatatlan. Az eredeti helyesíráson nem változtattam.

A turáni átok

Szent István újmitológiájának külön fejezetet érdemlő részlete, az önálló életre kelt „turáni átok” legendája. Alapvetően két turáni átkot ismer a modern mitológia: egyik az özönvíz idején élt Nimród király gyermekei, Tur és Ir, a „turáni” és iráni népek ősatyjainak testvérháborúja következtében létrejött átokról szól, mely a magyarságot, mint „turáni népet” is érinti. A másik, ismertebb verzió – jelen tanulmány témája – az „ősi hitről” a kereszténységre való áttérés korát jelöli meg origójaként. Ennek rövidebb verziója a lassú nemzethalál vízióját rajzolja meg, míg a hosszabb variánsba – mintegy az átok súlyosságát tompítandó – már belekerült annak időbeli korlátja is.

„Ősi legendák szerint, midőn eleink István király akaratának engedelmességre kényszerítve felvették a keresztiséget és megtagadták ősi hitüket, a táltosok megátkozták a magyarságot. Legyen sorsuk széthúzás és belviszály, soha, semmibe ne egyezzenek, belső féreg rágja a nemzetet, lassú pusztulás végezzen vele...”

„...A magyarok között széthúzás, ellenségeskedés 1000 éven át tartson.” Más források szerint „addig tartson az átok, amíg Hunnia (Magyarország) a római egyházat követi, amíg a magyarok fel nem adják az új hitet.”¹⁸

Maga a turáni átok keletkezéstörténete bizonytalan. Hivatalos forrás és eredettörténete nem lévén, alapvetően változatokban létezik. A benne hívők több korszakot megjelölnek születési idejeként.

1. A kevésbé ismert, Tur és Ir testvérhárcáról szóló változat a perzsa mitológiát, a babiloni Nimród királyt, azaz az özönvíz korát jelöli meg forrásként.¹⁹
2. Egyes variánsokban még a feltételezett „turáni őshazában” született, ahol a magyarok vezetői szent jóslatokat kaptak, ám ezeket nem népük védelmére használták fel.

¹⁸ Ennek értelmében az átok az 1000 év elteltével „már lejárt”, „nemrégiben szabadultunk fel az átok alól”.

„Drága honfiak- van egy fontos új ünnepünk mely ideje – hogy közkinccsé váljon: 2008. Augusztus 20.-a. Az ősi Egy Isten ekkor vette le a magyarságról a földi síkon is a turáni átkot. Emeljük fel büszkén a fejünket - mert az ősi egy isten e dátumtól ismét segít bennünket - de csak mindig olyan mértékben - amelyet kiérdemlünk. Nekünk kell először bizonyítani és ő ezt követően segíti utunkat.”

<http://www.osszefogas.eoldal.hu/cikkek/igazmondasok/turani-atok.html>

További variációk megtalálhatók az alábbi honlapokon:

http://tudatraebresztes.blog.hu/2011/10/20/turani_atok_1

<http://magyarpolitika.5mp.eu/web.php?a=magyarpolitika&o=vIcXeqx5Wu> A honlapok utolsó leltöltése 2015. november 30.

¹⁹ Ez a változat nem kötődik Szent Istvánhoz, így bővebb elemzésére nincs terünk. Többek között az összeesküvés elméleteket terjesztő Hihetetlen! magazin is részletesen ismerteti. Lásd: *Benyák, 2015., Erőss, 2014.*

„A magyarok ősei, jóval azelőtt, hogy a hét vezér a Kárpát-medencébe vezette volna népét, árulást követtek el. Szent jóslatokat kaptak, melyekkel a nép sorsát kellett volna jobbra fordítaniuk. A jóslatokat azonban nem a közösség javára használták fel, ezzel örök átkot vontak nem csak magukra, de a leszármazottaikra is. Innen származhat az átok neve is: Turáni-alföld a neve az Irántól északra fekvő területeknek, ideértve a Kaszpi-tenger és az Aral-tó környékét, Turkesztán nyugati részét és a Kirgiz-sztyeppét is”²⁰

3. Mások Attila halála utánra helyezik.

„[...] az átok még régebből való, és Attila halála után keletkezett, amikor a fejedelem fiai megosztották a birodalmat.”²¹

4. Előfordulnak, akik a tatárjárás eredményének tartják, amikor a magyarság „a keresztény Európa védelmében hadba szállt a mongol seregekkel”.

„A turáni átkot elvileg Dzsingisz kán hatalma után kaptuk. Mikor jött a tatár támadás, akkor ellenük álltunk német nyomásra mert mi »keresztények« voltunk. Valójában ők nem is bántottak volna minket elvileg... Aztán miután feldúlták az országot, elindultak vissza mert Dzsingisz kán időközbe meghalt, hogy új kán-t válasszanak. Mikor vissza tértek, elátkozta a magyarokat a 23 törzs(mi voltunk a 24-edik) hogy széthúzás és ellenségeskedés legyen a magyarok között. A valóságalapja annyi az egész turáni átoknak, hogy szinte tényleg egyedül a magyar a világon ennyire rossz egymással!”²²

5. Legtöbben az 1000 éves múlt mellett törnek lándzsát és Szent István uralkodásához kötik. Ezen belül a vélemények már megoszlanak, hogy mi váltotta ki az átok létrejöttét.

a. Az ősi magyar vallás feladása

„[...] a táltosok átkozták meg a magyarokat, amikor Szent István király feladta a régi vallást, és kereszténnyé tette népét... addig hatályos, amíg a magyarok fel nem adják az új hitet.”²³

„[...] Amikor azonban „önként lemondattak” bennünket az ősi vallásunkról és átvettük más eszmék és más erők ideológiáját, azzal más népek érdekeinek szolgálatát vállaltuk el. Ettől kezdve léptünk

²⁰ <http://hungar.gportal.hu/gindex.php?pg=18484331>

Hasonló történet több helyen is olvasható. Lásd többek között <http://magyarpolitika.5mp.eu/web.php?a=magyarpolitika&o=vlcXeqx5Wu> A honlapok utolsó letöltése 2015. november 30.

²¹ <http://magyarpolitika.5mp.eu/web.php?a=magyarpolitika&o=vlcXeqx5Wu> Utolsó letöltés: 2015. november 30.

²² http://www.gyakorikerdesek.hu/ezoteria_egyeb-kerdesek_1560608-hat-a-turani-atok-kerdesed-tul-rovid-a-magyarazatod-hosszu- Utolsó letöltés: 2015. november 30.

²³ <http://magyarpolitika.5mp.eu/web.php?a=magyarpolitika&o=vlcXeqx5Wu> Utolsó letöltés: 2015. november 30.

perbe-harcba saját testvéreink ellen a mások által diktált gyanús –de mindig magyarellenes- ideológiák védelmében. A turáni átok tehát nem más mint a nemzeti érdekeink feladása [...] Az a nép, mely lemond nemzeti vallásáról /szittyá szellemiségéről/ és az ebben elkötelezett nemzeti értelmiségéről, az nem lehet képes érvényesíteni a saját nemzeti érdekeit. Ha pedig ez a folyamat nem áll meg, ha az érdekérvényesítés iránya és ereje nem változik meg, akkor elveszünk, mert beolvadunk a globalizált »európai-masszába.«²⁴ „[...] Gizellát Keslának is nevezik. Eredetileg egyházi szolgának, apácának nevelték. Gyűlölte a magyarokat. Ő volt a német-római császár »füle, szeme«. A régensburgi püspök vigyázott rá. Még szerzetes korában felkereste Gézá, akinek nagyravágását kihasználva egyezséget kínált; ha Géza beengedi a Pannóniát védő gyepek mögé, a német-olasz-hittérítőpapat, akkor a nyugati-keresztény világ elismeri királynak. Ekkor történik meg a magyarok megátkozása a táltosoktól, amely kimondja, addig tart, amíg a magyarok nem térnek vissza ősi hitükre. Az idegenből jött feleségek rendezték el gyakran sorsunkat.”²⁵ „Aba Sámuel, Vata, majd Vata fia Vajk pogánylázadásai idején (1044, 1046, 1061) is sokan rebesgették, hogy – szerintük – azzal, hogy a magyarság engedelmeskedett Istvánnak, s letért a táltoshitől, magára vonta az ősi istenek – főképp Hadúr, a háborúisten – haragját.”²⁶

b. Az ősi magyar tradíciók feladása

„[...] István pedig elszakította a magyarságot a keleti gyökereitől, az eredendő ősvallást és az ősi tudást semmisítette meg, amely pedig még a keresztény térítők egy részét is megragadta és felismerésre készítette. [...] Róma azonban ettől félt leginkább, hiszen úgy tűnhetett, hogy nem a keresztények térítik a magyarokat, hanem az ősi tudás győzi meg a térítőket. Ez nem maradhatott ennyiben, ezért István Kr. u. 1000-ben a következő rendeletet adta ki: »...a magyarok, székelyek, kunok, valamint az egyházi magyar keresztény papság által is használt régi magyar betűk és vésetek, a jobbról balra haladó pogány írás megszüntetődjék és helyette latin betűk használtassanak...Továbbá a templomokban található pogány betűkeli felírások és imakönyvek megsemmisítessenek és latinra cseréltessenek! Valamint pedig azok, akik régi pogány iratokat beadnak, 1-től 10 denárig jutalmat kapjanak. A beadott iratok és vésetek pedig tűzzel és vassal pusztítsanak el, hogy ezek kiirtásával a pogány vallásra emlékezés, visszavágódás megszüntetődjék.« Ez a rendelet lehetett a kezdete

24 <http://magyarmegmaradasert.hu/kozerdeku/figyelemre-melto/item/3857-nemzeti-m%C3%A9rt%C3%A9k-avagy-mi-is-volna-a-tur%C3%A1ni-%C3%A1tok> Utolsó letöltés: 2015. november 30.

25 <https://kuruc.info/r/7/116728/> Utolsó letöltés: 2015. november 30.

26 *Erőss*, 2014. 37.

ezeréves balsorsunknak. Nem csak vallásukat hagyták veszni a magyarok, de hagyományait, értékrendjüket és történelmüket is. Ezek nélkül pedig nem lehet igazi jövője egy nemzetnek még akkor sem, ha turáni átok nem működne!”²⁷

c. A vérszerződés megszegése

„Lehet sokféleképpen megítélni történelmünket István uralkodásától kezdődően. A tényekkel viszont nem lehet vitatkozni. A tény pedig: István megszegte a vérszerződést, az uralkodási rendet és ő hívott idegeneket saját nemzete ellen.”²⁸

„Vajk egy »német« lányt, II. Henrik bajor herceg leányát, Gizellát vette feleségül, Géza fejedelem jóváhagyása nélkül. Amikor a fejedelem fülébe jutott, tanácskozást hívott össze. A tanács Vajk helyett Koppányt nevezte meg a hatalom örököséként. Vajk ezt nem fogadta el, és Géza halála után erőszakkal ragadta magához a hatalmat Koppánytól. Ezzel megszegte a vérszerződést, ami átkot jelentett magára és követőire. Ez az átok tehát addig van érvényben, amíg nem Árpád (ill. Géza) szellemében uralkodnak Magyarországon.”²⁹ „Minden időkre átkozott legyen Álmos vezér és a fejedelmi személyek utódai közül az, aki az esküvel kötött megállapodást meg akarja szegni.”³⁰

d. Az ősi örökösödési rend megszegése

„már az uralkodó apja, Géza megszegte volna a magyar ősi jogot, hiszen a fejedelmi trónt nem neki, hanem idősebb rokonának, Taksonynak kellett volna örökölnie. Ugyanilyen törvényszegést követett volna el Géza fia, Vajk is...”³¹

e. Az idegen hatalmi terjeszkedés elfogadása Magyarországon

„A turáni átok kiváltó oka nem az új vallás, az új hit volt, hanem az, hogy ennek az újnak mondott (és feltűnően könnyen elfogadott) vallásnak idegen papjai voltak, s a nép engedte, hogy idegen urak üljenek a magyarság nyakára. Mágusaink úgy tartották, hogy az ősi magyar vallás minden más hit alapja, és őse volt, belőle alakultak ki a nagy egyházak, amelyek azonban letértek Isten útjáról. Az pedig, hogy a magyarok egy ilyen egyháznak hódoltak be, azt jelentette, hogy Isten népét többé már nem Isten irányította a máguskirályon keresztül, hanem más emberek. Még tovább sarkítva a dolgot: már nem Isten uralta az embereket, hanem azok akarták uralma alá

²⁷ <http://hunliferz.web4.hu/cikk/a-turani-atok-es-szent-istvan-bune> Utolsó letöltés: 2015. november 30.

²⁸ <http://mkh.valosag.net/index.php/temakoeroek/magyarsag/1177-a-turani-atok-valtozataideleginkabb-cafolata> Utolsó letöltés: 2015. november 30.

²⁹ <http://hungar.portal.hu/gindex.php?pg=18484331> Utolsó letöltés: 2015. november 30.

³⁰ Forrai, 2001. 19.

³¹ Erőss, 2014. 36.

vonni a Teremtőt! Ez pedig már olyan vétség, amely kiválthatta a súlyos turáni átkot. »Ha egy nép elhagyja Istenét, az isten elhagyja népét, a népnek pusztulnia kell...«³² „Az új rend ezután újra osztotta fel magának az országot. Új pozíciókat, új rangokat és jelentős birtokokat adott a »pogányságot« megtagadóknak és az »eretnekek« üldözőinek. Rájuk mondták ki a táltosok a turáni átkot. A magyarral tehát magyar került szembe, a magyarnak magyar lett a farkasa, az idegenek érdekében [...] Az eredmény nem maradhatott el. Az »idegenek szent-istváni megbecsülése« következtében, hazánk ezer év óta, az idegenek kedvelt országa lett, akik egyre nagyobb részeket hasítottak ki az ősi hun-avar örökségként kapott Kárpát-haza testéből.«³³ „Mint látható, István törvényei azt a célt szolgálták, hogy a magyarság eredettörténete teljes mértékben megsemmisítésre kerüljön, és azt hazudja a világnak, hogy népünk mindössze 1000 éves múlttal rendelkezik. István eme rendeletének végrehajtásakor nemcsak vallásukat hagyták veszni a magyarok, de a hagyományaikat, értékrendjüket, történelmüket és eredetüket is. Ezek nélkül pedig nincs és nem is lehet jövője egy nemzetnek. Tehát a turáni átok kiváltó oka az volt, hogy a magyarság eredettörténetét és vele együtt kultúráját, hitét, őstudását meg akarta semmisíteni az áruló István, aki a Római pápaság parancsait hajtotta végre.«³⁴

Mindezek mellett a turáni átok hitelességét megkérdőjelezők körében is több koncepció fedezhető fel.

1. Hangsúlyosan jelen van a teljes egészében szkeptikus attitűd, mely az átkot az alternatív történelemtudományhoz köti, nem hisz létezésében.
2. Léteznek, akik a 19. század második felére datálják³⁵ és előfeltételeként logikus módon a turanizmus megjelenését adják meg.³⁶
3. Megfigyelhető egy átértelmező irányzat, mely az idealizált magyar „ősválás” alapján ad új értelmet az átoknak.

32 <http://hunliferz.web4.hu/cikk/a-turani-atok-es-szent-istvan-bune> Utolsó letöltés: 2015. november 30.

33 <http://magyarmegmaradasert.hu/kozerdeku/figyelemre-melto/item/3857-nemzeti-m%C3%A9rleg-avagy-mi-is-volna-a-tur%C3%A1ni-%C3%A1tok> Utolsó letöltés: 2015. november 30.

34 http://logoszvilag.blog.hu/2011/09/22/turani_atok_avagy_az_elatkozott_magyarország Utolsó letöltés: 2015. november 30.

35 <http://www.nyest.hu/renhirek/max-muller-es-a-turani-atok> Utolsó letöltés: 2015. november 30.

36 A 20. század első harmadában virágzó turanisták elképzelése szerint a magyarság elsődlegesen és megváltoztathatatlanul ázsiai nép, a hunok, kínaiak, japánok, szittyák, különböző török és tatár nációk testvérnépe. A turanizmus szerint a nyugati kultúra egy évezreden keresztül a magyar fajiság kiölésére, nemzeti jellegünk megsemmisítésére törekedett. Ennek lett következménye a trianoni ország-csonkítás is. (*Gyurgyák*, 2007. 229.) Bővebben a turanizmusról lásd *Kincses-Nagy*, 1991., *Szendrei*, 2010.

„A turáni átok a magyarság feltételezett őshazájáról, az ázsiai Aral-tó környéki Turáni-alföldről kapta a nevét. Az akkori idők magyar idők magyar ősvallásáról alig tudunk valamit, mert kevés a hiteles forrás. Az bizonyos azonban, hogy szabad vallásgyakorlat működött a nép körében, azaz mindenki abban hitt, amiben akart. A magyarok hittérítők, kereskedők és utazók révén ismerték már a keleti- és nyugati kereszténységet, az iszlámot, a zsidó hitet és más, kisebb ázsiai vallásokat is. Éppen ezért kevésbé valószínű, hogy holmi hitbéli vita miatt a táltosok megátkozták volna saját népüket.”³⁷

„[...] az átok, – akár elhangzott, akár nem – inkább tekinthető jóslatnak, mint a táltosok szándéknyilatkozatának. Ennek a magyarázatnak a fényében azt is elképzelhetőnek tartom, hogy az átok szövegét már buzgó klerikusok fogalmazták és illesztették a legenda azzal az ártó szándékkal, amellyel egész múltunk emlékezetét kívánták besározni... Ez nem az átok hatása, mert az nem létezik, hanem egy eltorzított értékrend szerinti történelem szemlélet eredménye, amelyet máig sulykol a hatalom és az oktatás. én nem hiszem el, hogy az átok valóban megtörtént. Én hiszek a Vass Albert Hagyaték c. könyvében leírt, nemzethű és jóindulatú táltosokban.”³⁸ „[...] képtelenségnek tartom, hogy az ősmagyar Táltosok, Főpapok megátkozták volna saját népüket. A turáni átok nem a népre irányult, hanem arra az egyénre (egyénekre), aki a magyar embert az emberiségében, szabadságában (hitében, kultúrájában, értékrendjében, szabad akarataiban stb.) akadályozza, korlátozza [...] Látván a népirtást, a retteget élő embereket és a pápaság azon törekvését, hogy a magyarság eredettörténete még a föld felszínéről is eltűnjön, miért a nemzetet átkozták volna el a bölcsek és nem a gyilkosokat?”³⁹

4. Végezetül több változatban is él az elképzelés, hogy maga az egész turáni átok egy magyarság elleni (zsidó vagy zsidó-keresztény) összeesküvés eredménye.

„Lehet, hogy nem is létezik maga a »turáni átok«, és ezt csak ellenségeink találták ki, akik meghamisították a magyar történelmet, és a vallást is saját kényük-kedvük szerint formálták...” (Benyák, 2015. 187.)

„A magyarok melyrepulése a saul rabbi vallásával kezdődött. Volt taltos vagy sem, mi keresztények voltunk és erosek a zsidok befolyasa nelkul!”⁴⁰ „Az átok valóban a római zsidókatolikus egyházzal jött a

³⁷ <http://hunliferz.web4.hu/cikk/a-turani-atok-es-szent-istvan-bune> Utolsó letöltés: 2015. november 30.

³⁸ <http://magyarmegmaradasert.hu/kozerdeku/figyelemre-melto/item/3690-a-tur%C3%A1ni-%C3%A1tok-%C3%A9s-szent-istv%C3%A1n-b%C5%B1ne> Utolsó letöltés: 2015. november 30.

³⁹ http://garaboncias-egeszsegor.blogspot.hu/2013_03_01_archive.html Utolsó letöltés: 2015. november 30.

⁴⁰ <https://kuruc.info/r/7/116728/> Utolsó letöltés: 2015. november 30.

nyakunkra, mert a beteges hatalomvágyukkal ki akarták írtani az ősi Magyar kultúrát és szolganéppé tenni a Magyarot. A mai napig próbálják az Ősi Magyar kultúrát sárbatiporni. Felégettették ősi fateplomainkat ahol rovát írással volt megörökítve multunk és ezt követően azt mondták nincs is történelme a Magyaroknak. Táltos soha nem átkozza saját nemzetét! Akik ezt állították az ősi kultúránkat mocskolják, mert a táltosok az ősi kultúra őrzői és tovább adói. A széthúzást és ellentétet a római zsidó katolikus egyház által kikényszerített házasságokkal behozott idegenek kezdték szítani.”⁴¹ „A turáni átok természetesen véletlenségből pont azon dolgok ellen uszítja a magyarságot, amelyek a zsidóságnak a szemét csípi. Például a magyarság kereszténységgel kapcsolatos múltja ellen. Meg az ezer éves apostoli királyság ellen, melynek kezdeténél Szent István található. Ebből is következtetni lehet arra, hogy a Turáni átok egy kitaláció, amely ismét csak a zsidóság azon munkásságát szolgálja, hogy a nemzetünket depresszióban, tudatlanságban, széthúzásban, megosztottságban, keresztényellenességben, Szent István ellenességben tartsa. Fondorlatosan lett kitalálva a történet, de több helyen is sántít. Nagyon óvatosan kezeljétek az ilyen zsidó megtévesztéseket, mert ezekkel a módszerekkel butították idáig Magyarországot.”⁴² „A turáni átkot csak a katolikus egyház nevezte átoknak. A turáni átok valójában egy jóslat, miszerint »amíg a magyarság Róma hitét követi, viszály és széthúzás fog dúlni közöttük«... Tehát szó sincs a saját nemzetét megátkozó táltosról. Kizárólag csak politikai előrelátásról van szó.”⁴³ „A turáni átok története és lényege – mint nagyon sok minden másé is – félre van magyarázva, el van torzítva, s mindez az egyház számlájára írható. A turáni átkot kiváltó ok: Rómában a mindenkor ppa tisztában volt/van azzal, hogy az ősmagyar vallás minden más hit alapja és féltetni kezdte az »Isten nevében« elferdített, félremagyarázott, népbutító, sátáni eszméket terjesztő és tanító megszervezett és jól működő világbirodalmat. Tudta, hogy a magyarok az igaz hit őrzői és bármikor leleplezhetik a sátáni ígéket hirdető hatalomra és uralkodásra törekvő egyházat. Ezért szüksége volt a pápaságnak egy olyan személyre, akit kedve szerint irányíthat, de ugyanakkor úgy tűnik, hogy a magyar nép érdekeit képviseli. Mindezek után az egyház kezeit mosva kitalálta, hogy a legvilkolt több ezer magyar főpap (gyógyító és történetíró, Sámán és Táltos), aki egyébként őrzője volt a felbecsülhetetlen értékű több ezer éves iratoknak, látva

41 <http://mkh.valosag.net/index.php/temakoeroek/magyarsag/1177-a-turani-atok-valtozataideleginkabb-cafolata> Utolsó letöltés: 2015. november 30.

42 <http://magyarpolitika.5mp.eu/web.php?a=magyarpolitika&o=vIcXeqx5Wu> Utolsó letöltés 2015. november 30.

43 Rumata 2015.01.04-i hozzászólása <http://magyarmegmaradasert.hu/kozerdeku/figyelemre-melto/item/3690-a-tur%C3%A1ni-%C3%A1tok-%C3%A9s-szent-istv%C3%A1n-b%C5%B1ne> Utolsó letöltés 2015. november 30.

ősi rovásírással írott könyveik elégetését, társaik tömeges kivégzését megátkozta a magyar nemzetet.”⁴⁴

Egyes változatokban mindezekén túl megjelenik az átok feloldásának lehetősége is.

„Az átok azonban – írja Tófalvi Péter – csak olyanokon fog, akik hisznek is benne, de az ő esetükben is könnyen megtörhető. A varázsszavak egy-egy betűje minden magyarnál van elrejtve. Ha a betűket egymás mellé tesszük, kijön a varázsige, és az átok megszűnik.”⁴⁵

Az eddigi eredmények alapján valószínűsíthető, hogy a turáni átok keletkezésének gyökerei a két világháború közötti turanizmushoz vezethetők vissza. A turanizmusban ekkor ugyanis már erőteljesen jelen volt az elképzelés, hogy Magyarország hányattatásait a Nyugathoz való csatlakozás okozta, mivel a dekadens Nyugat (keresztény) Európa a magyarságot évezreden át csak kihasználta. Ezzel szemben határozta meg az erkölcsileg-, kulturálisan magasabbrendű turáni kultúrát. A turanizmus a maga sovinizmusával már eleve szakralizálta az etnikai közösséget, így nem meglepő, ha ezekre a tanokra épülve hamar létrejött és megerősödött a rekonstrukcionista újpogány (igen, már az 1920-as években is léteztek újpogányok!) Turáni Egyistenhívők Társasága mozgalom, melynek tannai szintén transzcendens síkra helyezték a magyarságot. Az ortodox turanizmus szellemiségét mutatták a Turáni Egyistenhívők rítusai is. (*Batu*, 1936) Az egyház szertartásaihoz készült útmutatóban ennek liturgikus keretek között elhelyezett megfogalmazásával is találkozunk, mely a turáni átok szellemiségét tükrözi anynyi különbséggel, hogy a népükre átkot mondó táltosok, sőt maga az átok is teljes mértékben hiányzik belőle: „Vétkeink súlya nagy, mert először Téged hagytunk el, azután elfordultunk a Te küldötteidtől, a nekünk rendelt jósvezeireinktől. Megtagadtuk apáink emlékét és rút idegent vallottunk magunkénak. Eladtunk mindent, elvesztettünk mindent, cserbenhagytunk mindenkit, csak hogy Nyugat halványuló, elhunyo, bukó fényében fürödhessünk [...] Nyugat minden ármánya ellen villogtassuk acélunkat. Ez rontott meg bennünket, ez sodort a pusztulás küszöbéhez!” (*Batu*, 1936. 8, 15.)

Maga az átok, már szerepel Kozma Andor *Turán című* regéjében (1922. 93-247.), ám ez még az ősi iráni legendából építkezve mutatott be egy fiktív őstörténetet, melynek végső fejezeteiben leírja Túr (a turáni népek ősatya) látomását a magyarság testvérharccal teli későbbi történelméről: „A zűrzavar irtózatossá, A négy had egy vérben tapos, Nézd!...Nézd, a királyi négy vezért! Láss ömleni isteni, ördögi vért! Ki ellenség? Ki jóbarát?...Testvér-e? Ne bánd! csak üsd, nem apád!... Négy hős király, egy vérbeli, Az őt fajt szerte tördeli; Egyik se győz – s a bős gomoly Rongyokra tépve szétomol. A részek törten, vértetzőn vonulnak más és más mezőn. Majd évezerekbe vonúlva tovább, Hajrá!...rohamuk tesz újra csodát.

⁴⁴ http://logoszvilag.blog.hu/2011/09/22/turani_atok_avagy_az_elatkozott_magyarorszag Utolsó letöltés 2015. november 30.

⁴⁵ <http://magyarpolitika.5mp.eu/web.php?a=magyarpolitika&o=vIcXeqx5Wu> Utolsó letöltés 2015. november 30.

Újong az Ég: mily szép, szilaj, Isteni vérű ősi faj!...Da ha dícsük már-már égig ér, Jön a végzet, az átok, az ördögi vér... Ezt látta jósul az ős nagyúr, Minden Turánok apja Túr.” (Kozma, 1922. 246-247.) Valószínűsíthető, hogy ez az általános, a teljes magyar történelemre vonatkozó ellenségeskedést megmagyarázó turanista szemlélet – konkrétan Kozma őszegje – lehetett az alapja a később „turáni átokká” váló, Szent István korára fókuszáló modern mítosznak. Ennek ideje azonban csak valószínűsíthető. Mivel a két világháború közötti turanizmus szakirodalma jelenlegi ismereteink szerint nem használja a turáni átok kifejezését, arra a következtetésre kell jutnunk, hogy a turáni átok 1945 után keletkezett. Ezt támasztja alá az is, hogy a két világháború közötti korszakban még erőteljesen a kereszténység talaján állt (gondoljunk csak az 1938-as Szent István emlékévre!) így kevésbé valószínű, hogy egy kereszténység-, Szent István- és államalapítás ellenes mítosz elterjedhetett volna. (Ha mégis megjelent volna, akkor erre jó eséllyel rá kellett volna találnunk a Turáni Egyistenhívők szövegei közt!) Mindezek alapján vagy az emigrációba került alternatív történészekhez köthető a „turáni átok” megalkotása, vagy – nagyobb valószínűséggel – az 1990-es években született kitalált mítosz.

Összegzés

Szent István egyike azon magyar történelmi hősöknek, kiknek kultusza jól láthatóan új életre kelt a 21. században. A folklór szabályai szerint konstruálódó, komplett mitológia alakult ki alakja körül, melynek elemzése feltárja a vernakuláris történelmi emlékezet működését. Rávilágít arra, hogy a történelmet az idők során folyamatosan írják és újraértelmezik s ennek során nem csupán a történelmi események kerülnek új megvilágításba, nyernek új jelentéstartalmat, hanem – mivel a népi történelemszemlélet alapvetően személy központú – a történelmi hősök is.

Ez a fajta átértelmezés egy-egy történelmi hős esetében alapvető módosulásokat eredményez, melyek az eredeti jelentéstartalommal gyakran teljes mértékben ellentétes értelmet nyernek⁴⁶ Mindezek a folyamatok nem a posztmodernitás sajátosságai, hanem végigvonultak a történelmen. (Povedák, 2011a) Míg azonban a korábbi korszakokban a történelmi hősök átértelmezése, vagy egyes hősök helyett mások preferálása, alapvetően a magas kultúra, az akadémiai tudományosság vagy politika felől indult ki, addig napjainkban ez az újraértelmezési folyamat jórészt alulról jövő, *grassroots movement*-ként zajlik. Ennek következtében megérthető rajta keresztül a társadalmi tudat és a nemzeti identitás változásai. Szent István átértelmezése is felszínre hozza, hogy az elmúlt három évtizedben megnyit változott történelmi megítélése, alakjának jelentése és jelentősége a populáris kultúrában. Megérthető belőle, hogy míg a szocializmus utolsó évtizedében

⁴⁶ Anttonen kimutatta, hogy ez a fajta részleges újraértelmezés akár több, egymással ellentétes diskurzus kialakulását is eredményezheti, melyek egy-egy szent kultuszának nem csupán vallási, hanem világi felhasználását is lehetővé teszik. Ez volt megfigyelhető például a finn nemzetépítés idején, amikor Henrik püspököt a finn nacionalizmus szimbólumaként kezdték megjelteni. (Anttonen, 2004, 2012.)

Szent István kultusza még a rendszerrel szembeni (keresztény) magyarságtudat megőrzésének szimbolikus figurájaként nyert új lendületet, addig az ezredfordulóra már az újnacionalizmus hatására esik át egy deheroizációt eredményező újraértelmezésen. Láthatóvá válik, hogy ez a hőskonstrukció/dekonstrukció abszolút kategóriákban gondolkodik, a szereplők tisztán jók vagy rosszak, mindenféle átmenet nélkül, azaz a népmesék világgépéhez hasonlóan bináris oppozíciók alapján helyezi el a hősök palettáján az egyes – magyarságnak ártó- vagy segítő – szereplőket. Mindezeket túl nyilvánvaló, hogy Szent István újraértelmezett kultusza nem csak a nemzeti identitás, hanem a vernakuláris vallásosság egyes folyamatait – elsősorban a keresztény-újpogány szinkretizmust – is megvilágítja. Megmutatja, hogy a 20. század második felében a vallási kultúra és a profán kultúra között Magyarországon létrejött szigorú határ a neonacionalista szubkultúrában fellazulni látszik. A vallási kultúra egyes elemei – Szent István mellett pl. Szent Özséb, (*Povedák*, 2014b) a Szent Korona, a kettős kereszt (*Povedák*, 2011b) – a profán kultúra részeként aktivizálódnak, ám nem azonos módon azzal, ahogy a „szekularizáció” előtt megfigyelhető volt. Nem a szent és a profán közötti határ elmosódásáról van szó, hanem az eredetileg csak a „szenthez” tartozó szimbolikus jelentéstartalmat hordozó elemek, a transzcendens jegyeket és megítélést nyerő neonacionalizmuson belül szakralizálódnak újra.

Persze, ez a fajta újraértelmezés nem csupán a folklorisztika és a vallástudomány számára hoz eredményeket. Azon túl, hogy a megjelenő új mítoszok működési sajátosságai alapvetően a folklorisztika eszközeivel elemezhetők, maga a tágabb jelenség lényegesen összetettebb konzekvenciákat hordoz. A hiányos tudáson alapuló konstruált új mítoszok az újnacionalizmus⁴⁷ alapozó mítoszaivá is válnak egyben, s mint önmagukban többé-kevésbé fals történetek, ugyanilyen hősokeket is hoznak létre. A fals hősokeken nyugvó eszmerendszer azonban magában hordozza azt a veszélyt, hogy az ellenkező oldalról induló megtisztulási, igazolási igényre nem képes adekvát választ megfogalmazni, azaz nem tudja a tudományosság objektív és hiteles módszereivel igazolni saját ideológiáját. Így két védekezési reakcióra van lehetősége: a hárításra, a másik érveinek figyelembe nem vételére, valamint a saját igazát alátámasztó, egyben a másik érvelése mögötti nemzetrontó támadást feltételező összeesküvés-elméletek létrehozására. Bármelyiket is választja azonban, felerősíti exkluzív, kirekesztő attitűdjét, s a 22-es csapdájába kerülő jelenség egyre agresszívebb jellegű hárító mechanizmust alkalmaz, egyre elzárkózóbb „ellen-tudományá” válik.

47 Az újnacionalizmus jelenlétét a populáris kultúrában ismerteti *Feischmidt és mtsai.*, 2014.

Felhasznált irodalom

- Anttonen, Pertti J. (2004): A Catholic Martyr and Protestant Heritage. A Contested Site of Religiosity and its Representation in Contemporary Finland. In: Anna-Leena Siikala – Barbro Klein – Stein R. Mathisen (eds.) *Creating Diversities. Folklore, Religion and the Politics of Heritage*. Finnish Literature Society, Helsinki. 190-224.
- Anttonen, Pertti J. (2012): The Finns Party and the Killing of a 12th Century Bishop. The heritage of a Political Myth. *Traditiones* 41 (2), 137–149.
- Bali János (2014): „Kortárs ősmagyarok.” Mítosz és kultúra. In: Povedák, István – Szilárdi, Réka (szerk.) *Sámán sámán hátán. A kortárs pogányság multidiszciplináris elemzése*. MTA-SZTE Vallási Kultúrakutató Csoport, Szeged. 24-33.
- Batu (1936): *A Turáni Egyistenhívők Egyszerű Istentiszteletének szertartása*. Budapest
- Benyák Attila (2015): A turáni átok felülvizsgálata. *Hihetetlen!* (2015. szeptember-december) 187.
- Erőss Diána (2014): „Balsors, akit régen tép” A turáni átok legendája. *Hihetetlen!* (2014. április-július) 36.
- Feischmidt Margit és mtsai. (2014, szerk.): *Nemzet a mindennapokban. Az újnacionalizmus populáris kultúrája*. L'Harmattan – MTA Társadalomtudományi Kutatóközpont, Budapest.
- Forrai Zoltán (2001): Turáni átok. *Táltos* (2001 szeptember/október) 19-21.
- Gyurgyák János (2007): *Ezzé lett magyar hazátok. A magyar nemzeteszmé és nacionalizmus története*. Osiris, Budapest.
- Honti László (2010, szerk.): *A nyelvrokonságról. Az török, sumer és egyéb áfium ellen való orvosság*. Tinta Könyvkiadó, Budapest.
- Hubbes László Attila (2012, szerk.): *Etno-pogányok. Retorikai fogások a hálón innen és túl: etno-pogány rítusok és mítoszok*. Erdélyi Múzeum Egyesület (EME). Kolozsvár.
- Kapitány Ágnes – Kapitány Gábor (2001): Modern mitológiák. *Kultúra és Közösség* 2000 (4) – 2001 (5) 127-145.
- Keményfi, Róbert (2006): *A magyar nemzeti tér megszerkesztése*. Bölcsész Konzorcium, Debrecen.
- Kincses-Nagy Éva (1991): A turáni gondolat. In: Kincses Nagy Éva (szerk. 1991) *Őstörténet és nemzettudat, 1919–1931*. JATE Magyar Őstörténeti Kutatócsoportja – Balassi Kiadó, Budapest.
- Koltay Gábor (1984): *Istoán, a király*. Ifjúsági Lap- és Könyvkiadó, Budapest.
- Komoróczy Géza (1976): *Sumer és magyar?* Magvető, Budapest.
- Kozma Andor (1922): *Turán. Ősrege*. Magyar Tudományos Akadémia, Budapest.
- Magyar Zoltán (2000): *Szent István a néphagyományban*. Osiris, Budapest.
- Mikos Éva (2013): Hiányzó hősköltészet – amatőr műltszemlélet. folklorisztikai tanulmány a tudományos dilettantizmusról. In: Berta Péter – Ispán Ágota Lídia – Magyar Zoltán – Szemerkenyi Ágnes (szerk.) *Ethno-lore. A Magyar*

- Tudományos Akadémia Bölcsészettudományi Kutatóközpont Néprajztudományi Intézetének Évkönyve XXX. MTA BTK Néprajztudományi Intézet, Budapest. 197-234.*
- Povedák István (2011a): *The Visual Dimension of Hungarian Civil Religiosity. Hereditas (1), 2011, 101-116.*
- Povedák István (2011b): *Álhősök, hamis istenek. Hős- és sztárkultusz a posztmodern korban. Gerhardus – SZTE BTK Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék, Szeged.*
- Povedák István (2014): *Invisible Borders. Christian–Neopagan Syncretism in Hungary. In: Pavicevic, Aleksandra (ed.) Religion, religiosity and contemporary culture. From Mystical to Irrational and vice versa. Collection of Papers of Ethnographic Institute SASA (30), 143-156.*
- Povedák István (2015): *The Monk and the White Shaman. Competitive Discourses and Conspiracy Theories around the Reinterpreted Cult of blessed Eusebius. In: Barna Gábor (ed.) Religion, Culture, Society. The Yearbook of the MTA-SZTE Research Group for the Study of Religious Culture. Szeged, MTA-SZTE Research Group for the Study of Religious Culture, Szeged. 95-113.*
- Povedák István – Szilárdi Réka (2014, szerk.): *Sámán sámán hátán. A kortárs pogányság multidiszciplináris elemzése. MTA-SZTE Vallási Kultúrakutató Csoport, Szeged.*
- Sándor Klára (2011): *Nyelvrokonság és hunhagyomány. Rénszarvas vagy csodaszarvas? Nyelvtörténet és művelődéstörténet. Typotex, Budapest.*
- Sebők János (2002): *Rock a vasfüggöny mögött. Hatalom és ifjúság a Kádár-korszakban. GM & Társai Kiadó, Budapest.*
- Szilágyi Tamás – Szilárdi Réka (2007): *Istenek ébredése. Az újpogányság vallástudományi vizsgálata. JATEPress, Szeged.*
- Voigt Vilmos (2004): *Magyar, magyarországi és nemzetközi. Történeti folklorisztikai tanulmányok. Universitas, Budapest.*

A finnugor „mítosz”

1. Bevezetés

A cím alapján azt hihetné az olvasó, hogy a Kalevaláról vagy a Masztoraváról lesz szó ebben az írásban, de nem. Másféle „mítoszlól” írok, magunk teremtette mítoszlól, a „halzsíros atyafiság” mítoszlól: a finnugor rokonság elutasításának mítoszlának (ki)alakulásáról. Onnantól kezdve, hogy megjelent az északi rokonság a magyar(országi) közvélemény előtt, miután Sajnovics munkája nyomán ismertté vált az érdeklődő tudós hazafiak körében. Újat nem fogok mondani, ellenben árnyalni szeretném az összképet, s némileg összefoglalni az elmúlt évek eredményeit.

Nyelvész lévén nem a vallástudomány vagy antropológia eszközeivel közelítek a témához. Nem foglalkozom a szociológiai, pszichológiai, politikai aspektusokkal sem, továbbá nem vizsgálom a kulturális emlékezet és történelem viszonylatában a kérdést, pedig nagyon fontos lenne. Elsősorban a nyelvészet szerepét, a nyelvvel, a nyelv eredetével kapcsolatos összefüggéseket tudom bemutatni, ugyanakkor írásom nem az alternatív rokonítás kritikájának szánom, hiszen azt már megírták sokan sok helyen, bár igaz, nem elégszer. Vagy legalábbis nem azzal a hatásfokkal, amelyet e kritikák szerzői – többek között Zsirai Miklóstól kezdve Pusztay Jánoson és Rédei Károlyon át Sándor Kláraig és Honti Lászlóig¹ – tán reméltek. Sokan pedig névtelenül küzdenek homályos csetszobákban, vagy névvel az online réteken.

2. A finnugor rokonság mítosza?

A finnugor rokonság körüli mítoszok következnek a tudománnyal és a tudománytörténettel kapcsolatos mítoszokból. A tudománytörténet ma már, Thomas Kuhn munkái óta nem pusztán „anekdoták és kronológiai adatok tárháza” (Kuhn, 2002. 15.). A tudománytörténeti mítoszok mégiscsak anekdotákból nőnek ki. Illetve azok *megírásából*. Már csak azért is, mert a finnugor nyelvtudomány történetét jórészt anekdotaszerűen írták. Mert ugyan egyébként mit is keresne a finnugor nyelvhasználat kutatástörténetében Halogalandi Ottár vagy II. Pius

¹ A lista csonka, de tán ezek a legfontosabb munkák: Zsirai, 1937/1994, Pusztay, 1977, Honti, 2010, Sándor, 2012, Rédei, 1998.

(utóbbi ráadásul tévesen, mint ahogyan azt nemrég Klima László kimutatta²)? Ahogy Kuhn-nál olvashatjuk: „a kézikönyvek lényegében félrevezetnek bennünket” (Kuhn, 2002. 15.). Hogy miért? Mert leegyszerűsítene, szelektálnak: csak az előrevivő eredményeket emelik ki.

A finnugor nyelvhasználatával, illetve annak elutasításával kapcsolatban a *mítosz* terminus nem elterjedt minősítés. Honti László tanulmányának címe ugyan Mítoszok a magyar nyelv eredete körül (Honti, 2004), az írásban aztán már inkább hiedelmeket említ. Németh Renáta is a mítosz terminust használja a Czuczor-féle nagyszótárról írt (így témánkat erősen érintő) disszertációjában. Ő a Lanstyák István 2004-es írásában bemutatott mítoszfogalommal dolgozik (Lanstyák, 2004. 1–6., idézi Németh, 2007. 25.), amely „»nem más, mint közhiedelem, azaz olyan sztereotip, széleskörűen elterjedt laikus vélekedés, amely nem felel meg az objektív tényeknek, vagy csak részlegesen felel meg nekik, azaz féligazság« (i. m. 5). Az ilyen mítoszoknak két fő jellemzőjét érdemes kiemelni. Az egyik az, hogy olyan meggyőződést, hitet, hiedelmet fejeznek ki, amely elfogadói számára nem szorul igazolásra, nem racionális belátáson alapul, épp ezért megkérdőjelezni sem szokás őket. Ráadásul – mivel nem minden vonatkozásban hamisak, más szóval bizonyos részigazságokat is tartalmaznak – elfogadói számára gyakran úgy tűnik, hogy a valós tapasztalataik összhangban vannak a mítoszban foglaltakkal. Az pedig a pszichológia jól ismert ténye, hogy ami nem illik bele én- vagy világképünkbe, azt racionalizáljuk.” Ez a finnugor rokonság esetében is igaz.

Szintén a mítosz szót használja az Egyezünk ki! című tanulmánykötet az alcímében (Lőrincz, 2010), amelyben számos mítoszelem (őshaza, Habsburgok, etruszk, sumér rokonság stb.) valóságalapját cáfolja Klima László és Fodor István. A kötet bevezetőjében a mítoszt lényegében valós történelmi tényeken alapuló önámításként definiálják. S ha a kutató sokat olvassa, sok helyen a „valós történelmi tényeken” alapuló, de nem igazolt/igazolható állításokat, akkor egy idő után a kétely s kétség minimális mértékben ugyan, de megjelenhet. Mert ugyan ha nem így lenne, akkor miért kereste már annyi finnugor nyelvész (is), s más szakember a Trefort Ágoston idézet forrását? (Jelen sorok írója is lelkes egyetemistaként délutánokat töltött az MTA Könyvtárában és Kézirattárában a forrást kutatva, mindhiába.) Annak ellenére, hogy mindezidáig nem találta meg senki, még senki nem mondta ki, hogy Trefort márpedig ilyet nem mondott. Legfeljebb annyit, hogy *nem mondhatott*.

A Trefort-idézet két dologra is jó példaként szolgál. Egyfelől valószínűleg nem létező dokumentumok, tárgyak nem létezését lehetetlen bizonyítani, ellenben

2 L. Klima, 2013. A finnugor kutatástörténet kumulativitás jellegét remekül foglalja össze: „Zsirai 1937-ben jelentette meg *Finnugor rokonságunk* című összefoglaló művét. A finnugristák annyira becsülik munkáját, hogy 1994-ben reprint kiadásban (Zaicz Gábor kiegészítésével) újranyomatták. A szakmabeliek között általános az öröm: valaki megcsinálta helyettük azt a nemszerettem munkát, amit senki sem vállalt. A dolog így rendben van, a kutatástörténet megírva, ki lehet pipálni. 2051-ben újra kiadjuk, és aztán újra és újra, 57 évenként. Azért, ne legyünk igazságtalanok, születtek új kutatástörténeti művek, de mintegy kiegészítve Zsirai munkásságát. Az általa leírtak valóságát senki sem vizsgálta. Többünk számára a finnugor kutatástörténet arra szűkül, hogy azt kutatjuk, már megint hová tettük a Zsirai-könyvet.”

lehet racionalizálni. Másfelől: a finnugor elmélet „cáfolata” alapvetően nem nyelvtudományos. A nyelvészeti indíttatású cáfolatkísérletek nem jutnak el a mítosz szintjére, csak esetleg maga az adott mű. Mégpedig egész egyszerűen azért, mert a bázist alkotó „hívők” számára egy szaknyelven írt munka nehezen érthető, nehezen kommunikálható, hiszen az érvelés megértéséhez gyakran szaktudás kell.³ A számukra nem érthető terminológia pedig a finnugristák titkos nyelve, ahelyett, hogy *magyarul* beszélnének.⁴ Mario Alinei etruszk-magyar rokonságról szóló könyve (Alinei, 2005) villámgyorsan jelent meg magyarul, s vált bizonyítékká. Jómagam is (más kollégákhoz hasonlóan) tapasztaltam már, hogy e kötetet a finnugor rokonság cáfolataként emlegetik (és emelgetik) – miközben Alinei munkájában erről szó nincs (vö. Kozmács, 2011). A nem-olvasás s egyben hivatkozás révén a kötet egyfajta virtuális szakrális tárggyá válik.

Mi is a finnugor mítosz szüzséje? A magyar nyelv nem rokona a finnugor népeknek (sic!), ez csupán külföldről ideküldött „ügynökök” vagy „bérencek” tevékenysége⁵ nyomán lett *kizárólagos, hivatalos, akadémiai* stb. elmélet. Az igaz magyar őstörténetet elhallgatják, mert azokat, akik erről számot adhatnának, elhallgattatják: nem kapnak publikálási, megszólalási lehetőséget, állami támogatást, egyetemi állást. Az ügynökküldők a Habsburgok, németek, zsidók, kommunisták és ezek tetszés szerinti kombinációi – attól függően, hogy éppen melyik időszakról beszélünk.⁶ A szabadkőműveseknek, fájdalom, de ezidáig kevés szerep jutott ebben. A finnugor-ellenesség helyenként (akár szerzőnként) mintha ok-okozati rendszert alkotna, és ez az ok-okozati rendszer a racionalizálás alapja. Ez a rendszer aztán nevet is kaphat, ilyen például a Czakó Gábor által definiált, napilapokban, majd kötetekben publikált és logikusnak tűnő hunfalvyzmus (pl. Czakó, 2010).

3 Kérdezzünk csak vissza bátran, amikor valaki Alineire, Marcantonióra vagy akár Badiny Jós Ferencre hivatkozva azt állítja, hogy a „finnugor rokonságot már megcáfolták”, hogy legyen szíves mutassa be az érvelést vagy a bizonyítékot!

4 Nemrég részt vettem egy, a Czakó Gábor nevével fémjelzett Diófa Kör által szervezett konferencián, ahol két ELTE doktorandusz előadásukban a kötött tómorféma terminus helyett az alternatív nyelvészeti körben népszerű gyök terminust használták. Bejelentésüket lelkes ováció fogadta (a konferenciáról: Szeverényi, 2013).

5 A szakirodalomban nem találtam nyomát annak, hogy ennek az eredetét, kiindulópontját bárki kutatta volna. Ugyanakkor a vád már Hunfalvy életében felvetődött: „Régóta állok... a hazafiatlanság hírében. Bátor vagyok erről egy anekdotát közleni, melyben egy kis magyar pszichológiai vonás tűnik elő. Midőn 1856-ban a »Magyar Nyelvészet«-et akartam megindítani, több általam ismert és tisztelt magyar író támogatásra szólított fel. Az egyik még él, azért nem nevezem meg – támogatását megígérvén, egyszersmind azt is tudatá velem, hogy egy igen tekintélyes akadémiai tag által – az ugyan nem él többé, de azért mégsem nevezem meg, tudván, hogy »de mortuis« stb. – figyelmeztetett arra, hogy engem az osztrák kormány azért vesztegetett meg, hogy a magyar nemzet hitelét a finn rokonság hirdetésével lerontsam, tehát óvakodjék tőlem.” (Ugor vagy török-tatár eredetű-e a magyar nemzet?, 1883. 3–6. Idézi Domokos, 1986. 140–141., újabban a kérdésről Hujber, 2014)

6 E vád első megjelenése sem ismert, ugyanakkor korai: Brassai Sámuel 1862-ben megjelent *Nyelv és nyelvészet* c. cikkében az akkor még csak 26 éves, de már tíz éve Magyarországon tartózkodó Budenz németisége ellen, s mint német mit szól bele a magyar nyelv ügyeibe. Arany ehhez a következő megjegyzést fűzte: „Csak Budenzet ne bántuk mi! azt hiszem, senki sem vitte annyira, oly rövid idő alatt, a magyar sajtóságainak (nyelvérzékkel határos) ismeretét, mint éppen ő.” (Korompay, 2014. 860.).

Ugyanakkor a finnugor mítosz nem egységes történet. Nem lehet az elemekből, darabokból egy egységes művet összeállítani, mint ahogy Lönnrot megalkotta a Kalevalát. Történetek (sztorik) vannak, szereplők vannak, mondatok vannak. Ezt kiválóan szemléltetik a Magyarok Világszövetsége által kiadott Magyarságtudományi Füzetek című sorozat tematikus számai: a magyar mint ősnyelv, Pilis titka, a pálosok, Mátyás corvinái, sumér, etruszk és egyiptomi rokonság, Szent Korona-tan, Magyar Adorján életműve stb. S nem biztos, hogy a koncepció része (bár valószínűleg az), hogy az első füzet címe Hogyan lettünk finnugorok?, amely egyfajta „best-of összeállítás” Bakay Kornél korábbi műveiből, hiszen a finnugor rokonság elutasítása adja a kereteket. Ez a munka a finnugor elmélet elutasításával kapcsolatba hozott vélt vagy valós idézetek egyfajta füves könyvének is tekinthető (Bakay, 2010).

Ez a tematikus sokszínűség azt is mutatja, hogy a finnugor elmélet mint mítosz noha önállóan is megállja a helyét, s meg vannak azon elemei, amelyek csak a finnugor diskurzuson belül működnek, egyben része is két nagyobb diskurzusnak. Egyfelől a magyar nyelv eredetének, másfelől a magyar történelem diskurzusának – és ha olyan mítoszelemekre gondolunk, mint például a Trefort Ágostonnak tulajdonított idézet, akkor az azt is mutatja, hogy ez nem csak az őstörténetre vonatkozik. Sőt napjainkban is bővül elemekkel, például a „finnek átírták a tankönyveiket” című *fejezet* már a 21. században született (Fejes, 2011).

A finnugor mítosz kulcsa, központi szervezőeleme az ellenesség, az elutasítás. Ha ennek kialakulási pillanatát megtaláljuk, akkor közelebb kerülünk az elmúlt több mint kétszáz év megnyilatkozásainak pontosabb, vagy legalábbis árnyaltabb értelmezéséhez. S amikor az eredeti okok az idők során már elhomályosodnak, s csak az „érzés” marad racionális érvelés nélkül, az eredeti (rosszul vagy félreértelmezett) okoktól függetlenül az okok további félreértelmezett okozatokat szülnek. S ebben a versenyt nem lehet, de muszáj felvenni. Ennélfogva a finnugor elmélet „védelmében” született és születő írások sem biztos, hogy az eredendő okokra reflektálnak (sőt). Nem is tehetik, hiszen azok nem pusztán nyelvészeti jellegűek, hanem annál lényegesen összetettebbek, valamint nem aktuálisak.

Ez az alapállás remekül tükröződik a már említett, 2010-ben útjára indított Magyarságtudományi Füzetekben. Ennek bevezetőjében Patrubby Miklós többek között ezt írja:

„Következtetésem: a magyar nyilvánosság, a magyarságról szóló teljes ismeretanyag fölülvizsgálandó! (...) Innen rövid út vezetett az elhatározáshoz: Magyarságtudományi Füzet sorozatot kell indítanunk az ifjú nemzedék számára. Rá kell irányítanunk figyelmüket a magyarság életének nagy, megválaszolatlan kérdéseire. Van mit kutatniuk, és bizonyos, hogy munkájuk bőségesen terem majd, hiszen egyedül Egyiptomban (...) himalájnyi soha nem olvasott hieroglif szöveg és benne évezredek kultúrája várja megfejtőit.” (Patrubby, 2010. 6.)

3. A finnugor kérdés és a paradigma

A következőkben két fontos terminust tisztázok. Az egyik a paradigma jelentősége, a másik pedig amit csak úgy hívok, hogy *finnugor kérdés*.

3.1. A finnugor kérdés

Vegyük sorra, hogy a legtagabb értelemben vett napjaink finnugrisztikájának milyen posztmodern sajátosságaira lehet rámutatni. Nevezzük ezt a továbbiakban *a finnugor kérdésnek* – ugyanis nem csupán a finnugor nyelvtudományról van szó, hanem a *finnugor* szóról mint jelzőről. Vajon általában a tudománnyal, a tudományos kánonnal szembeni bizalmatlanság, a nagy elbeszélésekkel szembeni bizalmatlanság a magyarázata az alternatív elméletek előretörésének? Ahol az állítás (a tudás) igazolásra szorul, de kérdés, hogy mit fogadunk el (tudományos) igazolásnak? Ebből következik a szkepszis: a múlt időbeli tétele, a történetiség mint feltétlen kontinuum fogalma, ez pedig oda vezet, hogy megrendül a tudományos tevékenység legitimitása. A posztmodern szemlélet szerint a tudományként meghatározott diskurzus is pusztán szellemi konstrukció, melyet a mindenkori jelen feltételei között, a jelen érdekében és a pillanatnyi mentális eszköztár segítségével teremtenek.

A „*finnugor kérdés*” terminuson minden olyan vonatkozást értek, amely elé a finnugor jelző illeszthető. Ha a megfelelő tudományterülethez kapcsolva (szociológia, pszichológia, filozófia stb.) szemléljük, leromboljuk a finnugor tudománytörténet és a parakomparativizmus történetének mítoszait – ugyanakkor ebből az is következik, hogy a finnugor kérdést nem lehet egyetlen egy szempont alapján elemezni. Eszerint a „finnugor” lehet:

a. nyelvtudományos kérdés

Bontsuk ketté: ez jelenti, szűkebb értelemben, az összehasonlító történeti nyelvészet pozícióját. Másodsorban jelenti az egyes finnugor nyelvek egyéb szempontú (pl. leíró, szociolingvisztikai, tipológiai, dokumentációs) vizsgálatát. A mai magyarországi finnugor nyelvészek között alig találunk ma már olyat (a fiatalabb nemzedékek tagjai között pedig keresve sem), aki elsősorban történeti vagy etimológiai kutatásokkal foglalkozna. Továbbá azt is észre kell venni, hogy a hagyományos finnugor nyelvészet mint külön diszciplína ma már széttöredezni látszik, erre jó példa, hogy a finnugor nyelvek kutatói a korábbinál sokkal inkább próbálnak az újabb nyelvészeti diszciplínák, a – nemzetközi – tipológia, szociolingvisztika fő vonulatához igazodni, semmint „finnugor tipológiát”, „finnugor szociolingvisztikát” stb. művelni. Ez azt is jelenti, hogy a finnugor nyelvek kutatói specializálódnak, a finnugrista, finnugrisztika egyre inkább gyűjtőfogalomává válik. Az elmúlt bő fél évszázad során új nyelvészeti ágak jelentek meg, mint például

kognitív nyelvészet, nyelvtipológia, kontaktus nyelvészet, generatív nyelvészet, szemantika, pragmatika, pszicholingvisztika, szociolingvisztika stb. Mára pedig ezek a területek jelentős része eljutott oda, hogy történeti kérdések vizsgálatára is kidolgozott metódussal rendelkezik (lásd történeti szemantika, történeti szociolingvisztika stb.). Már csak azért is érdemes ezekkel a diszciplínákkal foglalkozni, mert számos esetben kínálhatnak választ olyan kérdésekre, amelyeket a gyökelmélet nem tud rendesen leírni, de állít. Ennélfogva a gyökelméletet nem az összehasonlító történeti nyelvészet számára kell „elfogadhatóvá” tenni, hanem azon területek számára, amelyek képesek elemzéseket adni a gyökelmélet által felvetett kérdésekre.

b. történettudományos kérdés

Kérdés, hogy a magyar nyelv finnugor eredete hogyan és hol kapcsolódik a magyarság korai történetéhez. Mára ezek a kérdések a hazai finnugrisztikában háttérbe szorultak az előző pontokban leírtak miatt. Mindazonáltal az nem kérdés, hogy a finnugor nyelvtörténet az őstörténeti kutatások része. Ugyanakkor, amikor az őstörténész a finnugor nyelvhasználat eredményeit megpróbálja összehangolni a történeti, régészeti, antropológiai stb. kutatások eredményeivel, a modellezés során kikerülhetetlenül alkalmaz leegyszerűsítéseket. Ezt két idézetel illusztrálom:

Engel Pál (1990, 36.): „...a magyarság kialakulásán végeredményben azt a különválási folyamatot értjük, amelynek során az uráli nyelvek nagy családjából kialakult egy azonos nyelvet beszélő, azonos kultúrájú közösség, amely saját magát a magyar néppel különböztette meg valamennyi rokonától és szomszédjától.”

Fodor István (2009, 14.): „A rokonság legfontosabb ismérvének ugyanis a nyelveket tartották, s abban is megegyeztek a kutatók, hogy a rokon nyelvek valamilyen nagyjából még egységes ősnyelvre mennek vissza, amelyet a még szintén többé-kevésbé egységes ősnép beszélt.”

Az teljesen egyértelmű, hogy aki ezek alapján akarja megérteni a finnugor rokonság mibenlétét, az a nyelv rokonságán kívül még mást is elvárna.⁷

c. tudományfilozófiai és tudománytörténeti kérdés

A tudományfilozófia a 20. század első felében/közepén vált önálló diszciplínává, amelynek történeti vonatkozásaira többek között Thomas Kuhn és az őt folyamatosan kritizáló Lakatos Imre tevékenysége világított rá. „A leggyakrabban Kuhn nevével fémjelzett fordulat nyomán egyre inkább előtérbe kerültek olyan problémák és módszerek, melyek messze túlmutattak a pozitivisták keretein”

⁷ Meg kell jegyezni, hogy a nép- és nyelvrokonság elkülönítése réges-rég megtörtént, már Szinyeyi József is megírta (1884), hogy „itt pusztán csak a nyelvekről van szó, nem pedig azokról a népekről, melyek e nyelveken beszélnek. Vannak rá példák, hogy egyes népek elhagyták eredeti nyelvüket, és mással cserélték föl.” S már csak ezért sincs értelme a genetikai kutatásoktól várni a finnugor rokonság cáfolatát/megerősítését.

(Kutrovác, 2003). Itt elsősorban a tudomány és áltudomány közötti határ megállapítására lehet gondolni. Továbbá érdemes tudományszociológiai, tudománypolitikai, eszmetörténeti és metatudományos szempontokat is elkülöníteni. Az ilyen típusú vizsgálatok szinte teljesen hiányoznak a finnugrisztikai tudománytörténetből. Itt elsősorban olyan jellegű munkák hiányára gondolok, mint Kertész András tanulmánya a Magyar Nyelvben a generatív nyelvészetről (Kertész, 2009, 2010a-c). A finnugrisztikára/finnugrisztikában csak elvétve alkalmazni próbált tudományfilozófiai szempontú elemzésre kevés példa akad. Egy ilyen megközelítés többek között a tudománytörténet alaposabb és nem kumulatív szempontú vizsgálatát teszi szükségessé. A fentebb említett diszciplínák összességéből egy új alakult (ki), amit science studies-nak (tudománystúdiumok) neveznek. A tudománystúdiumok nem ajánlanak megoldást, nem mondják meg, hogy mit kell tenni, mi a jó megoldás. A tudománystúdiumokra jellemző, hogy nem bírálják, csak megfigyelnek és leírják. Elsősorban azt vizsgálja, hogy milyen társadalmi körülmények között jön létre a tudás, milyen tényezők játszanak közre abban, hogy valamit igaz tudásnak fogadnak el, vagy mint hamisat elvetnek. Fontos megjegyezni, hogy a tudományt mint társadalmi intézményt vizsgálják, és abból indulnak ki, hogy rá hasonló szabályok érvényesek, mint más társas képződményekre. Ezzel teljesen szembemegy a hagyományos finnugor tudománytörténet, legalábbis abban az értelemben, hogy sok esetben fenntartja a kumulativitásmítoszt,⁸ azaz a tudományt lényegében egyenes vonalú tudáshalmazódásként fogja fel. Kizárja a dilettáns, metafizikus stb. tudománytalan tévelygések rendszeres vizsgálatát (legalábbis nem tartja tudományos feladatnak) és nem kell számon tartania az „okozatos” tévedéseket, mindamellett moralizálhat (Kutrovác, 2000; Békés, 1997). Ez a finnugor összehasonlító nyelvtudomány történetére mindenféleképpen igaz. Amióta az összehasonlító történeti paradigma kanonizálódott, tkp. intézményesült (értsd: a magyar nyelv a finnugor nyelvcsaládba tartozik, és ezt az összehasonlító történeti nyelvtudomány módszerével bizonyították) a 19. század utolsó évtizedeiben, s azóta újabb, erőteljes impulzusok nem nagyon érték. Ebben a kontextusban vizsgálható az a kérdés, hogy vajon eltolódhat-e/eltolható-e a tudomány-áltudomány közötti határ? Leegyszerűsítve: a mítoszelemek eljuthatnak a legitimizáció szintjére? Több esetben is azt látjuk, hogy aki a tudományos igazságot nem tudja megváltoztatni, az a tudományos igazság fogalmát, határait próbálja meg átirni.

d. eszmetörténeti

Az eszmetörténet a nyelvrokonság megítélése, szerepe a közgondolkodásban, az irodalomban. Ez az, ami a közvélemény számára a leginkább és legkönnyebben bemutatható, ugyanakkor ez az a terület, ahol a legóvatosabban kellene eljárni. Egy idézettel illusztrálom a problémát, Czákó Gábor a következőket írja:

⁸ Ez nem csak a magyarországi tudománytörténetre vonatkozik, hanem a külföldön íródott finnugor tudománytörténetekre is (a teljesség igénye nélkül: *Itkonen*, 1961; *Labádi*, 1987; *Stipa*, 1990.)

„Szentkatolnai kicsiny birtokán gazdálkodott. Csak Hunfalvy †1891 és Budenz †1892 halála után, 1893-ban kerülhetett a kolozsvári egyetem ural-altáji tanszéke élére.” (Czakó, 2010)

Czakó összekapcsolja Bálint Gábor kolozsvári kinevezését Hunfalvy és Budenz halálával, azt sugallva, hogy ez Hunfalvyék életében nem volt lehetséges. Teszi ezt anélkül, hogy pontosan hivatkozna állítását alátámasztó forrásokat és elemzéseket. Ezt még akkor is meg kell tenni, ha esetleg valóban úgy volt, ahogy állítja. Van még tennivaló, kutatnivaló bőven.

3.2. A „finnugor kérdés” mindegyikét áthatja a demarkációnizmus problémája: a finnugor kutatástörténet is és az ellenkező „oldal” is a kérdést leegyszerűsíti a finnugor vs. nem-finnugor dichotómiára, holott jó ideje tudjuk már (pl. *Margócsy*, 1998, sőt akár *Vásáry*, 1980), hogy ez nem ilyen egyszerű, sőt inkább félrevisz, téves értelmezésekhez vezethet. Ugyanakkor vannak olyan megoldási kísérletek, amelyek szerintem jó és új utat mutatnak és eltekintenek a demarkáció problémájától. Ilyenek pl. Hegedűs József munkái (1966, 1998, 2003) – minden hibája ellenére (vö. *Fejes*, 2008, 2009). Hegedűs megközelítésében az az új, hogy tudománytörténetnek látszó nem-tudománytörténetet (eszmetörténetet? kutatástörténetet?) ír. Tudománytörténetnek nem tekinthető, mert nem csak a tudományról esik szó: félretolja a demarkációs problémát. Egyfelől mindent figyelembe vesz, amit a magyar nyelv eredetével kapcsolatban dokumentálhatóan leírtak, kimondtak, így a finnugor rokonságot nem egy hirtelen, égből pottyant elméletként képzelte el az olvasóval, hanem a korábbiaknál sokkal jobban részletezi azokat a körülményeket, amelyek hatására és eredményeként a finnugor rokonság megállapítódott. Másfelől a nyelvhasználatot kiemeli a nyelvtudomány történetéből és attól teljesen függetlenül kezeli. Ez már önmagában érdekes tudományelméleti kérdéseket is felvet. Ez a „mindent bele” magatartás egyedinek is tekinthető, de tekinthető másnak is. Elgondolkodtató és nagyon idetartozik Komoróczy Géának a Bezárkózás a nemzeti hagyományba c. munkája, idézzünk belőle:

„...történetietlennek kell tartanom, ha – mint oly gyakran a legjobb tudománytörténet-írás is teszi – a régiségben csak azt vagyunk hajlandók tudománynak elfogadni, ami a mai, esetleg csak: az egy mai felfogással azonos vagy legalább ennek előzménye. A tudományos gondolkodás fejlődésének ez a modellje ahistorikus. Ha a tudománytörténetet nem tükörnek használjuk, hanem – mondjuk – ablaknak, ti. ablaknak egy másik, a mienktől különböző világra, a történeti kutatásban mindenképpen azt kell tudománynak elfogadnunk, tetszik vagy nem tetszik, amit az adott kor annak tekintett, még ha e tudomány egésze vagy meghatározott elemei a mi filozófiai vagy operatív tudományfogalmainkhoz mérve más minősítést kapnának is. Én magam ezt a mércét akarom alkalmazni, s ezért valódi tudománynak tekintek mindent, amit a babilóniak annak tartottak...” (Komoróczy, 1995. 12–13.)

A kérdést úgy is feltehetjük, hogy a „tudomány régebbi vitáinak, elméleteinek elemzésénél hagyatkozhatunk-e a későbbi ismereteinkre”, mert „akkor érdemes a kérdést abból az irányból is megnézni, hogy vajon megtehetjük-e ugyanezt nem tudományos elképzelések történeti vizsgálata esetén”, ugyanis „a tudomány vizsgálata esetén azonban hajlamosak vagyunk mai mércével mérni a múlt vélekedéseit” (Kutrovác, 2006. 33.). Ugyanakkor óvatosan kell eljárni, elég csak a Czuczor-Fogarasi szótár (és az ún. gyökelmélet) elemzése és kutatása körüli pezsgésre gondolni. Attól, hogy megpróbáljuk megérteni és elfogadni egy *adott korban* született munka, elmélet stb. értékeit, az nem jelenti azt, hogy azt *ma* is érvényesnek kell tekintenünk. Ez két, teljesen különböző dolog. Margócsy István idézi ebben a kontextusban Kosáry Domokost. Ez a részlet jól illusztrálja egyfelől a finnugor vs. nem-finnugor leegyszerűsítést, másfelől a Komoróczy által említett ahistorikus szemléletet (Margócsy, 1998. 132.):

„Az összehasonlító nyelvészet terén a XVIII. század első felében, mint láttuk, annyiban történt változás, hogy a magyar nyelvet már nem elsősorban a héber rokonának, hanem általában az ún. napkeleti nyelvek egyikének tekintették. Egy gyűjtőfogalomba azután tudományosan teljesen megalapozatlanul besoroltak a töröktől a mongolon és a sémin át az irániig olyan nyelveket, amelyek származásilag nem álltak összefüggésben egymással. Ez a téves elképzelés oly mértékben összeötvöződött a hun származására büszke, késő barokk nemesi tudattal, hogy az utóbbinak képviselői akkor is konokul ragaszkodtak hozzá, midőn a felvilágosult nyelvtudomány eredményeinek fényében már tarthatatlannak bizonyult.” És még lehetne folytatni... A magyar irodalomtörténet-írásban mintha már kinyitották volna azt a bizonyos ablakot.

3.3. Minthogy a hagyományos történeti összehasonlító finnugrisztika „rég”i diszciplína (elméletével, módszerével), s mire a 20. század második felét meghatározó tudományfilozófiai elméletek színre léptek, már „kialakult”, s napjainkig egyenes vonalú fejlődést mutat, ezért a tudománytörténet-írása sem fordított figyelmet az újabb időszakra, egészen a „gyökök” (Roots), majd Angela Marcantonio és Mario Alinei fellépéséig, amely az ún. hagyományos iskola (mondhatjuk: a feszegetett paradigma) képviselőit készítette (helyzet)értékelésre az ezredforduló környékén, ezek egy része recenzió formájában jelent meg (pl. Marcantonio kötetéről Bakró-Nagy, 2002 és 2003, Saarikivi, 2004, Laakso, 2004). Arra, hogy a fentebb említett irányzatok képviselői egy kategóriába sorolódjanak a teljesen tudománytalan tevékenységet folytatókkal, csak Magyarországon van példa (elsősorban Rédei, 1998, Honti, 2010). Egyfajta közeledés mintha tapasztalható lenne, erre jó példa a Czuczor-Fogarasi konferenciák anyaga (az Életünk folyóirat 2011. március-április száma, Horváth, 2013), de ebben is csak egyfajta „szalon-gyökelméletet” lehet felfedezni. Nagyrészt nem arról szólnak ezeknek a köteteknek az írásai, hogy mit kellene tenni a gyökelmélettel ahhoz, hogy a tudomány diskurzusába bekapcsolódhasson, hanem inkább fordítva: a gyökelmélet

azon eredményeinek felhasználásával, amelyek összhangban van az uralkodó paradigma eredményeivel, próbálják meg legitimizálni a bölcséleti nyelvészetet.

3.4. Összegezve, a finnugor kérdés körüli diskurzus mai alakulása mögött négy objektív, fogalmakkal jól leírható okot lehet megállapítani:

- (a) A szkepticizmus általában a tudománnyal és a tudással szemben.
- (b) A finnugrisztika mint tudományos diszciplína mai helyzete.
- (c) A demarkációs vonalakat illetően nincs teljes konszenzus, és ezt a szkepticizmus tovább erősíti.
- (d) A finnugor tudománytörténet kumulatív szempontú, és soha nem kényszerült arra, hogy ettől eltérjen, ennél fogva a mítoszok lerombolása lassan történik. Ezt laikusok – meggyőződésemm, hogy tévesen – egyfajta kirekesztő magatartásként is értelmezhetik.

Az általános szkepticizmusból fakadó, a tudományos tényeket relativizáló, a racionális tudományos érveléstől elforduló magatartást jól szemléltetik Kövesi Péter munkái. A szerzőnek négy könyve jelent meg rövid időn belül 2011 és 2012-ben: egy ezoterikus írásait tartalmazó, egy történelemmel foglalkozó, valamint két regény, a *Pilis-összeesküvés* és a *Vaskorona*. Noha az ezotéria felől közelít a témához, a *Csodaszarvas nyomában* című kötetének fülszövege szerint „Kövesi Péter a történelmi tévelygések útján igazítja el az olvasót, s teszi mindezt politikamentesen, elfogultságoktól mentesen. A szerző vallja: „ha létezik olyan, hogy magyar lélek, magyar lelkeség – márpedig véleményem szerint létezik –, akkor attól mi sem áll távolabb, mint az agresszív gyűlöletkeltés, amivel sajnos, mostanság túlságosan is sokat találkozunk.” Hogy mennyire elfogultságtól mentes, azt a fülszöveg további részéből kiderül: „Az egyik a hivatalos, akadémikus történettudomány, amely szerint az Urál környéki őshazából származó kis finnugor népecske vagyunk, akik primitív és pogány idegenként érkeztek a X. században a Kárpát-medencébe, a művelt Európába. A másik megközelítés szerint mi vagyunk az emberiség ősnépe, minden nép és nyelv (az antiszemita szerint a héber kivételével) tőlünk ered, valaha belaktuk az egész Földet, királyságunk volt az elsüllyedt Mu kontinensén és Atlantiszon, magyarok voltak Egyiptom fáraói, de legalábbis a Kárpát-medence volt az őshazánk (egyések szerint egymillió éve!). Nos, hol az igazság? – Ebben a könyvben a magyar őstörténet, magyar műveltség néhány különösen érdekes témájáról elmélkedik a szerző – dogmák, tabuk, túlzások és fantazmagóriák nélkül. Sarkalatos, sokat vitatott kérdések ezek.” (Részletesebben lásd Szeverényi, 2014).

3.5. Paradigma

A *paradigma* terminus a vita tudományfilozófiai háttérére utal, amelynek kidolgozásáért elsősorban Békés Vera tett nagyon sokat (főleg 1997-es dolgozatában, de ezen túl is még sok helyen). Az már más kérdés, hogy azáltal, hogy körvonalazza ezt az ún. hiányzó/lappangó – bölcséleti nyelvészeti – paradigmát, s ezzel többek között a CzF. szótár etimologizálási gyakorlatára/elveire a *tudományos* jelzőt akasztja – értve ezt a jelzőt szigorúan tudományfilozófiai keretben, kuhni értelemben –, ez sokak szerint hivatkozási alapot szolgáltat arra, hogy az uralkodó (összehasonlító történeti) paradigmát ne tekintsek tudománynak vagy legalábbis a két paradigmát egyenrangúként kezeljék. S mivel a kuhni paradigma fogalmához szervesen hozzátartozik az összemérhetetlenség, ezért nem is kell összemérni, mindenki maradjon meg a saját hitében.

Nagyon fontos továbbá, hogy a paradigma fogalma megjelent egy, a témánk szempontjából lényeges területen: az irodalomtörténetben. S. Varga Pál munkája az egyik alapvető elemzés, amely segítségével megérthető az a környezet, amelybe a Demonstratio „belepottyant”. S. Varga paradigma fogalma: [paradigmán] „az előfeltevések, relevanciák, módszerek olyan összefüggő hálózat(át értem), amely – juttassa érvényre akár egy, akár több modellértékű tudományos munka, váljék egyeduralkodóvá vagy szoruljon ki a közgondolkodásból – a humán gondolkodás egy bizonyos mintázatát (pattern) határozza meg, kijelölve a releváns »kérdésirányokat«, s meghatározván egy-egy teoretikus beállítottságát.” (S. Varga, 2005. 17.)

Nem szándékozom újraismerettni és bemutatni ezt a tudományfilozófiai keretet, hanem egyrészt azt szándékozom meg bemutatni, hogy ma a finnugor jelző mit is jelent egy ilyen kontextusban.

Amit Percival – aki először alkalmazta a kuhni modellt a nyelvtudományban – jó néhány évtizeddel ezelőtt megfogalmazott, az ma is igaz, a finnugor nyelvészet esetében is: „egészségtelen helyzet alakulhat ki, ha a nyelvészek minden, szakmájukon belüli elméleti véleménykülönbséget rivális paradigmák közötti konfliktusként, vagyis inkommenzurábilis nézőpontokként kezdenek el szemlélni, és ezt mentséggént használják arra, hogy figyelmen kívül hagyják a racionális eszmecsere alapjait”, ez a magatartás pedig „nem a nyelvészetben belüli tudományos mérce emeléséhez, hanem csökkentéséhez vezethet” (Percival, 1976. 292, idézi Kertész, 2010c. 262.).

Ugyanakkor meg kell említeni, hogy az említett két paradigma képviselői által folytatott párbeszédet nagyon nehéz tudományos vitának tekinteni. Ennek nemcsak az átpolitizáltság vagy akár politikamentes -ideologizáltság az oka (és ezért gyakran nem is nyelvtudományi vagy tudománytörténeti kérdésekről szól a diskurzus), hanem általánosan tekintve az, hogy ennek a diskurzusnak a színterei nem egyeznek meg a tudományos diskurzus színtereivel (folyóiratok, intézetek, egyetemek stb.), hanem a párbeszéd legjobb esetben is azok perifériáin folyik.

4. Mítoszrombolás

Ahogy Békés Vera írja (1997, 220): „a tudománytörténészek megcáfolhatnak akár minden egyes benne szereplő állítást anélkül, hogy a mítosz »igazságába« vetett általános meggyőződést ezzel megrendíthetnék.” Ebben a tekintetben a tudomány (elsősorban a finnugrisztika, a finnugor nyelvhasználat) történetét írók nem is tűnhetnek hitelesnek. Természetesen (sőt!) a társtudományok nagy szerepet vállaltak/vállaltak a jó értelemben vett „mítoszrombolásban”, elég csak az említett Békés Vera (filozófia, 1997), Éder Zoltán (nyelvtudomány, 1976) vagy Margócsy István (irodalomtörténet, 1998), S. Varga Pál (irodalomtörténet, 2005) munkáira gondolni. De hogy tényleg mennyire lassan rombolódnak le a mítoszok, arra jó példa a 2008. május 10-én, a Népszabadságban megjelent, Sajnovicsra emlékező írás (szerző nélkül), amelyben számos tévedés van, pl. hogy Sajnovics a munkáját itthon fogadó »óriási felháborodás« miatt hagyta volna abba nyelvészeti tevékenységét, holott évtizedek óta tudjuk, hogy ez nem igaz. Továbbá azt is meg kell említeni, hogy a mítoszrombolást az is akadályozza, hogy a társtudományok nem mindig kísérik figyelemmel egymás eredményeit.

5. A finnugor elmélet „győzelme”

A finnugor nyelvhasználat tekintve két nagy vita zajlott le az elmúlt 200 évben, kb. a 19-20. század fordulójáig. Először a paradigmán kívüli, azaz paradigmák közötti (bölcseleti vs. összehasonlító történeti), majd a paradigmán belüli (ugor vs. török) többé-kevésbé explicit vita. Mindez kiegészül egy harmadik, az eredetkérdéssel kapcsolatos oppozícióval: a krónika hagyományon alapuló, Ipolyi Arnold Magyar Mythológiájával is fémjelezhető hun eredet (annak történeti, folklorisztikai, erkölcsi paraméterlistájával) és a kb. 1880-as évekre letisztuló, pusztán a nyelvre korlátozódó, a „faji” – jelentsen ez bármit is – rokonságtól elkülönülő, nyelvrokonsági eszme viszonyával. A 19. század végére, a 20. század elejére eredményét tekintve mindhárom vita lezárul, ha a vitát mint tevékenységet nézzük, akkor tartanak a mai napig: legfeljebb a részvevők, a színvonal, és a szintér változik.

5.1. A finnugor mítosz születése

A finnugor mítosz egyik alapvető forrása a tudománytörténet (vagy tágabb értelemben: a nyelvhasználat történetének) mítosza. Mivel a finnugor rokonság nyelvrokonság, ezért két kulcskérdés adódik: mit gondoltak a finnugor rokonság megjelenésekor a nyelvről mint identitásképző elemről, valamint hogy mit gondoltak a rokonságról. Azaz ha Sajnovics és Hell nyelvhasználat során állapít meg kapcsolatokat – amelyek értelmezhetők néprokonságként, akkor alapvető, de az utóbbi időkig elhanyagolt kérdés, hogy mit is gondoltak a kortársak a nyelv, a nyelv szerepéről, használatáról, eredetéről (vö. az idézett Komoróczy és Kosáry szövegek közötti ellentmondást).

5.2. A Sajnovics mítosz

A finnugor rokonság elutasítása akkor kezdődött, amikor lényegében megjelent a művelt magyar(országi) érdeklődő közvélemény előtt: Sajnovics Demonstrációjával az 1770-es években. A Demonstratio utóélete a következőkben foglalható össze: „A Dem. hazai fogadtatása kedvezőtlen volt; a nyelvészek többsége elutasította a lapp-magyar rokonság gondolatát, és kitartott a »napkeleti« nyelvrokonság elmélete mellett. Csak egyes történészek és írók álltak Sajnovics pártjára, de az irodalom állásfoglalására is inkább a »halzsíros atyafiság« kárhóztatása és gúnyolása a jellemző. A kedvezőtlen, sőt ellenséges visszhang hatására Sajnovics elkedvetlenedett, és abbahagyva nyelvészeti kutatásait, visszatért a csillagászathoz.” (Éder, 1999. 47.). Remek mítoszalap, éppen azért mert van valóság-alapja, tele vannak vele a kutatástörténeti munkák, de alapvetően nem igaz. Éder Zoltán többek között egyszerű kronológia felállításával cáfolta ezeket az alaptéziseket. Van néhány tényező továbbá, amelyek eddig nem kaptak kellő figyelmet:

- (1) Sajnovics az első, aki *element* valahova messzire, ahol ténylegesen, jelen időben olyanokkal *találkozott*, akiket rokonnak lehet nevezni, de nem magyarok. Addig mindenki, akit rokonnak lehetett nevezni csak a krónikákban és mondákban létezett (ráadásul ez a rokonság lényegében azonosság volt), a nyelvhasználat is csak azt mutatta meg, hogy nekünk itt, a közelben igazából senkink sincs. Nem mellesleg: a Julianus-jelentés is csak ekkoriban vált ismertté, ugyanakkor Julianus magyarokkal találkozott, azaz ebben a hasonlítást meg lehet spórolni, hiszen itt is adódik az azonosítás lehetősége. Egész egyszerűen: nem létezett az a kategória, amelybe a lapp-magyar kapcsolatot belehelyezhették volna (ez igaz akkor is, ha a nyelvhasználatnak – köztük finnugor nyelvekével is – már jócskán voltak előzményei).
- (2) Az, hogy ezek a talált rokonok, akiknek a nyelvét ráadásul Sajnovics azonosnak is mondja, olyanok, amilyenek: pech. Kérdés, hogy vajon melyik valós európai néppel való rokonság ért volna fel a hun rokonsággal? Biztos, hogy Bessenyeiék pl. egy dán rokonságnak jobban örültek volna? Talán. Mindenesetre lássuk csak a sokat citált (pl. Domokos, 1998; Margócsy, 1998) Bessenyei szöveget:

„Egy író vélekedett úgy, mintha a magyar nemzet Lappóniából származott volna, ez okon mivel tanáztatik nyelveken olyan szó, mely magyarban is azt teszi, amit ott jelent. De ilyen kicsiny oknál fogva az oly nagy tekintetű dolgot helyéből kivenni és más fundamentomra állatni nem lehet. Nem a szavakat kell nézni, hanem az erkölcsi tulajdonságot. Milyen vót a scythia, milyen a lappon? A lappon a maga egyenességében három könyöknyi magasságot mutat legfeljebb, rémítő széles szája van, melyet mindég kitátva tart, galambdúc a feje alacsony és kis testén a szeme parányi, fejébe belésíjdedve, vastag, feldagadt, melyet mutat, tömpe, rövidorrú, hosszan előrenyúlt az

áll, mely szakáll nélkül látszik. Mindezen csúfos formája mellett még a lappon galád, féllelmes és oly föld alatt lakó vakondnemzet, mely a verekedéstől irtózik, ugyanezért sohasem hadakozik. Világi hírnév, vagy dicsőségnek kívánása soha fejekben meg nem fordult. Azonban az országnak rendkívül való hidegsége oly természettel szüli és neveli a lappont, mely semmiféle más engedelmesebb egek alatt magát életben fenn nem tarthatja. Magyarországon a lappon mind meghalna. Ha már az író a lapponiai nyelvet annyira ismerte, hogy róla ítéltetett, ezeket kár volt elfelejteni azon nemzetnek tulajdonságaiban, melyek a dolgot világosabb nap alatt mutatták volna...” (Bessenyei György, 1804)

Ahogy azt látható, Bessenyei – és kortársai közül sokan – egész egyszerűen félresöprik a nyelv és rokonság kérdését. A nyelv nem volt „nemzetté tevő jel”. A nyelv instrumentális felfogása volt általános: a cél a közboldogság, ezt elérni a tudományok terjesztésével lehet, a tudományok terjesztésének a kulcsa pedig a nyelv, azaz a nyelv a közjó elérésének eszköze és nem a nemzet ismérve (Bíró, 2005. 591.). Ezt nagyon jól szemlélteti például II. József 1784-es nyelvrendeletének fogadtatása: 1784-ben: 37 vármegye a latin mellett, s csupán 20 vármegye a magyar mellett tette le a voksát (Soós, 2005), például Kazinczy Ferenc is a nyelvrendelet mellett foglalt állást. Félreértés ne essék, Kazinczyt a magyar nyelv „rendkívüli mértékben érdekli mint író, de mintha nem érdekelné úgy, mint a nemzet nyelve” (Bíró, 2010. 69.).

Tehát mit kellett tenni az északi rokonokkal, hogy szalonképesek legyenek? Felruházni őket dicső tulajdonságokkal. Mint ahogyan azt tette Dugonics András az Etelkában. Ha pedig negatív színben akarjuk feltüntetni őket, akkor a negatív „erkölcsi” tulajdonságokat kell kihangsúlyozni, mint tette 1804-ben Percsenyi Nagy László Oríthia című művében (l. Szeverényi, 2002).

Korábban kevés figyelem irányult arra, hogy az anyanyelv és annak története melyik korban milyen szerepet játszott a nemzeti identitás alakulásában. A magyar nyelv helyzete, a nemzetfogalom alakulása az irodalom alakulásán követhető nyomon leginkább, ugyanis „a korabeli magyar irodalom történetébe bele van rejtve egy másik nagy történetnek, a nemzetfogalom történetének egyik jelentős fejezete is” (Bíró, 2005. 582.). Ebből a szempontból a Demonstratio időszaka kulcsfontosságú. A 18. század második felében a korábbi magyarországi közösségfogalmak átalakuláson mentek át. A 18. század előtti Magyarországon a nemzetnek háromféle fogalma élt egymás mellett (pl. Bíró, 2005, 2010.): egyfelől a *hungarus tudat* mint a területelvű közösségfogalom, amely a királyság intézményéhez kapcsolódott: a magyarországi lakosok közössége, függetlenül attól, hogy milyen nyelven beszéltek. Elvi egyenrangúságot és kommunikációt biztosít a rendi korporatív értelemben szerveződő *natio Hungariae*. Ennek feltétele az ország privilegizált, „testületként” felfogott és az országgyűlésben „reprezentált” politikai közösségéhez (*communitas regni*) való tartozás volt, de éppen nem volt feltétele a nyelv. Az udvarral szemben megnyilvánuló rendi szolidaritás

többnyire és viszonylag tartósan erősebb volt, mint az egyéb kötelékek. A harmadik, a nyelv és kultúra révén elkülönülő identitások (*nyelvi-kulturális*). Utóbbi a 18. század második felében felerősödik, az előző kettő rovására, de igazából csak a Bessenyeieket követő generációnál jelenik meg, viszonylag hirtelen. Ezt Kazinczy gondolkodásában alig tíz év alatt lezajlott változás is jelzi: „1780-ban különösebb érzelmek nélkül szemlélte Eperjes tarkabarka nyelvi állapotát, s nem a magyar nyelv sanyarú sorsán bosszankodott, hanem azon, hogy senkivel sem volt alkalma a franciát gyakorolnia. Tíz év múlva, 1790-ben viszont éhhalállal fenyegeti azokat a nem magyar anyanyelvű országlakosokat, akik nem akarnának megtanulni magyarul” (Biró, 2005. 592.). S. Varga Pál (2005) paradigmafelosztása a magyar irodalom alakulásában megfigyelhető e háromszatú nemzetfogalomnak: hagyományközösség, államközösség és eredetközösség. Bessenyeiek az eredetközösségi felfogás szerint utasítják el a nyelvi alapon történő rokonítást, hiszen *ha* a nyelv mégiscsak felkerül a karakterológiai jegyek közé, *akkor* kifejezi a nemzeti karaktert is: „a rokon nyelvek beszélőinek alantas jellemével való rokon-ság is elkerülhetetlen” (S. Varga, 2005. 244.). Nézzünk néhány példát!

6. Orczy és Csokonai

Más megvilágításba kerül így az őstörténeti érdeklődéséről közismert Csokonai Vitéz Mihály A lappón éneke című verse, a Halotti versek egyik dala. E vers ismert részlete „igen előkelő és kitüntető helyet biztosított szerzője (...) részére a finnugor nyelvrokonság történetét kutató tudománytörténeti szakirodalomban” (Balogh, 2005. 108.). Ez elsősorban a Domokos Péter Szkítiától Lappóniáig című kötetét jelenti, amely – most már lassan húsz évvel az első kiadás megjelenése után kijelenthető – viszonyítási pont lett a finnugor rokonság eszmetörténetében. Balogh előbb idézett tanulmányában az említett Csokonai verset Orczy Lőrinc, szintén misztikussá magasztosult, szállóigévé vált Tsillag néző Sajnovits című művének kontextusában vizsgálja. Az ominózus Orczy versrészlet:

„Nagy híre volt mindég híres Lapponságnak /
Valamint most köztünk a’ jeles Tótságnak”

Domokos szerint – s ez lenne első ránézésre a logikus olvasat – Orczy „ezért vélekedik úgy, hogy Sajnovics (és Hell) finnugor tanítása szláv (pánszláv) érdekeket szolgál (...) a hagyományos szittyá tudatot új nemzeti (más szóhasználat: korai nacionalista) indulat is hevíti, a jelentkező szlovák (= tót) öntudatosodás visszautasítása, veszélyeinek korai felismerése” (Domokos, 1998. 68.). Balogh kimutatja, hogy Orczy nem foglalkozik a nyelv és rokonság, valamint eredet kérdésével, s noha a szláv veszély jelzése egy lehetséges olvasat, van egy másik. Egy másik szövegváltozatban ugyanis, Koppi Károly történésében a *Tótság* helyett a *Tzigánság* szerepel. A felcserélhetőséget a két nép „híre” teszi lehetővé és hasonlíthatóvá a lappokkal: karakterük és társadalmi státusuk (jobbágyság, pórság, szolgálta stb.). Kommentárjukban mindketten, Orczy és Koppi is elutasítják, hogy a nyelvnek szerepe lenne a rokonságot meghatározó tényezők között, ugyanakkor

ez szemléletváltozást is jelent egyben, ezt a vers egészéből és a kommentárokból kiolvasható tágabb, tudományfilozófiai kontextus jelenti: a kanti szemlélet megjelenését.

Nem sokkal később Csokonainál megtörténik a lapp nemzetkarakterológia metamorfózisa: a vadászat szeretete, katonai virtus, mulatás-vigadás, azaz a hun, szkíta rokonság főbb „ismérveit” találjuk. Ugyanakkor ez egyben az előbb említett szemléletváltást is jelzi, ahol Sajnovics és Pray mellett megjelenik Kant: „Olahus Rudbeckius, upsalai professor kezdte legelőször a magyaroknak a lapponokkal való atyafiságát rebesgetni, mellyről idővel Sajnovits egész könyvet írt. Őtet követték Pray, Schwartner, Schlözer, Gatterer, maga *Kant*, és csaknem az egész külföld.” (1802, idézi Balogh, 2005. 207.) Azaz Csokonainál a „...a lappón-utalás szerkesztés kontextualizáló elemként működik, amennyiben a kortárs Sajnovics-recepció könnyen asszociálható (és csak melleleg őstörténeti érdekű) hagyományát eszközként használja arra, hogy rajta keresztül egy tudományfilozófiai paradigmát, egy új szemléleti keretet megidézzon és működésbe hozzon.” (Balogh, 2005. 207.)

7. Arany János

A Sajnovics mítosz mellett a másik kulcsfontosságú időszak a 19. század második fele, amelynek történéseit a mítosz szintjén szintén lehet a finnugor vs. nem-finnugor szembenállás mentén magyarázni. A 19. század második felének gondolkodását Arany János és Jókai Mór szemlélteti. Aranynak a finnugor mítosz klasszikusává vált epigrammáit az irodalomtörténet kétféleképpen magyarázza. Kovács Sándor Iván (2001, 33.) ezeket kedvesnek (idézőjel nélkül) és csipkelődőnek nevezi, Domokos Péter egy megbántott, csalódott Arany képét vázolja fel.

Köztudott, hogy Arany János életművében nem egységes a finnugor rokonság megítélése. Ez a téma külön kutatást igényelne. Már csak azért is, mert Arany az egyik kulcsfigurája a finnugor mítosznak. Az egyik ilyen mítoszelem a következőkben foglalható össze:

„Nem hallgathatom el a nagy szellemi bajkeverő Hunfalvy (Hunsdorfer) Pál nevét, aki az 1848-1849. évi szabadságharcunk leverése után megkezdte a magyar történelem átírását és meghamisítását. Hunsdorfer a Magyar Tudományos Akadémia dolgozójaként egyszerűen elégette a neki nem tetsző dokumentumokat, amiért ellentétbe került Arany Jánossal is. Arany János nem bírta elnézni, hogy mi folyik a tudományos akadémián, állását otthagya inkább hazaköltözött Nagyszalontára.”

(<http://www.zalamedia.hu/sovidek/konyvbem/konyv05.htm> (sic!))

Ennek forrása:

„Arany János lemondásának (aki az Akadémia titoknokaként nem tudta a titkot magában tartani), egyik oka, éppen Paul Hunsdörfer égetési tevékenysége volt, aki elhamvasztatta Szentkatolnai Bálint Gábornak az akadémiához benyújtott nyelvészeti értekezéseit.”

„Az égetés tényét Bártfai Szabó László leveleiből tudjuk, ő írja le, hogy Bálint Gábor kutatási eredményeit Hunfalvy az irodájába kérte, és ott, mint égetnivaló sületlenséget beosztottjával elégette.”
(Halasy-Nagy, é.n.)

A másik – valóban létező – fontos elem azok az epigrammák, amelyeket Arany élete vége felé vetett papírra, s amelyek alapján úgy tűnik, hogy végleg leszámol az északi rokonsággal, és azok képviselőivel:

Oh Búdencz, Búdencz, magad is már mennyire túlmensz. –
Nézd fiadat, Simonyit! Elhagya, rád se konyít.
(1876)

A hogy' indul a nyelvészet árja:
Árpád nyelv csak ferdített árja!
Ez után már hiába
Küldtök vissza Ázsiába:
Illünk az orosz igába
A nagy Szláviába.

Budenzhez

Igazi vasfejú székel a Bálint:
Nem arra megy, amerre Hunfalvy Pál int.
(1877)

Bálint Gábor röpirata

Szegény Bálint Gábor,
Boldogtalan góbé;
Amennyit te szenvedsz,
Mi ahhoz a Jóbé!
(1878)

Az orthológusokra

Kisütik, hogy a magyar nyelv
Nincs, nem is lesz, nem is volt;
Ami új van benne, mind rossz,
Ami régi, az meg tót.
(1878 körül)

Szót, ragot és képzőt idegenből mennyit oroztál
 Attól fogva, hogy e négy folyam árja itat,
 Miklosich és Dankovszky nyomán s irigylve babérjok’
 Egy sereg ifjú tudós rád bizonyítja mohón.
 S minthogy utánok a szláv böngészni valót nem igen hágy,
 Most jön a német, oláh, új-görög és talián,
 Perzsa, tatár, török és amit száz évig az átkos
 Újító szellem vak dühe fúrt-faragott.
 E nagy munka ha kész, (sietős!), a többivel aztán
 Visszamehetsz Magyarom, Scythia téreire.
 (1881 vagy 1882)

Most csak néhány szempontot (tkp. kérdést) vetek fel Arannyal kapcsolatban. Az Akadémiáról szemléli egyfelől a paradigmavitát, másfelől az ugor-török háború első időszakát: ez az az időszak, amikor a tudomány „végeképp elszakadt a tömegektől” (Domokos, 1998. 127.). Azt jól tudjuk, hogy Arany elismerte és tisztelte Hunfalvy és Budenz tevékenységét, többször megvédte őket. Jól ismert továbbá Arany elköteleződése a hun eposz iránt is. Ehhez nagyon jól ismerte Ipoly Arnold Mitológiáját (Szörényi, 2002), amelyet 1854-ben kezdett olvasni és kijegyzetelni.

Domokos szerint „úgy tűnik, hogy az ugor-török nyelvészeti háború előtt a maga rendkívüli tekintélyével a *Buda halálát* (s benne a Csodaszarvas-regét) álmódó Arany János is »török« oldalon áll”, és „a Szépirodalmi Figyelőben és a Koszorúban mindkét tábornok beszélteti, de szíve és ihlete Szkíthiához húzza, Vambérynek pedig szinte minden lépéséről tájékoztat folyóiratai hírvonatában.”

Nem lehet, hogy itt is paradigmatisz szembenállásokat találunk és nem tisztán „az elegem van a finnugorokból” magatartást? Az 1870/80-as években már látható, sok helyen olvasható, hogy a magyar nyelvben vannak átvételek szláv, germán és más nyelvekből, az egyedülinek, a hunnal azonosítható vagy ősi uráltáji nyelvek egyikeként meghatározható nyelv nem tisztának, hanem szedett-vetett, innen-onnan átvett elemekkel összeállt nyelvként tűnik fel (vö. a kiszólásokat Dankovszkynak és Miklosich-nak). Származás az összehasonlító történeti nyelvészet. Nem lehet, hogy annak, aki többek között Ipolyi alapján Csaba-trilógiát ír, regét a csodaszarvasról ez már sok?

8. Jókai Mór

Jókai Mórnál az őstörténeti téma nem domináns, a finnugor rokonságról kevesebb szó esik. Nem csak azért említem most őt, mert az elmúlt időszakban a közbeszédben előkerült Jókai vélekedése a magyarság eredetével kapcsolatban,⁹ hanem mert a század végén papírra vetett koncepciója valóban nagyon sokat elárul az ekkor már több mint száz éves mítosz állásáról. Ez a munka az 1898-ban

9 A 9. osztályos kísérleti történelem tankönyv fogadtatásáról van szó, amelyben Jókai nem túl szerencsés és pontatlan idézése mellett még a Trefort idézet is helyett kapott nem teljesen egyértelmű kontextusban (vö. *Klíma*, 2014)

(s tudtommal azóta nem) megjelent Levente című honfoglalási dráma. Nem is a dráma az igazán érdekes, hanem az azt követő hosszú Utószó, amelyet azzal kezd a szerző, hogy „Több, mint négy évtizede, hogy e művem alapeszméjét művelem” – azaz nem pillanatnyi, hirtelen felindulásból elkövetett írásról van szó, hanem átgondolt koncepcióról és meggyőződésről. Jókai úgy jelenik meg ebben a 25 oldalas szövegben, mint aki a maga számára már teljesen racionalizálta a finnugor rokonság elutasításának mítoszt. Hogy ez miért és hogyan történt, még nem tudjuk (hasonló megnyilatkozásra, tudomásom szerint nincs példa az életműben): megtaláljuk a nyelvrokonság elutasítását, a módszer elutasítását, az egyéb – a rokonság meghatározásában egyébként szerepet nem játszó jegyek – kiemelését. Mindezt megpróbálja objektív, érzelem- és elfogultságmentesen találni, ugyanakkor – ahogyan azt a következő idézetek mutatják, ez nem sikerült:

„Hiszen a finn nemzet legnagyobb tiszteletének tárgya (...) de amellet a finn népnek egész nemzeti jellege, szokásai, hajlamai annyira elütnek a magyarokétól, hogy ez eltérést csak nyelvének különbözősége múlja fölül.”

Egy-egy bekezdés szinte hitvallásként is megállja a helyét (139, 143):

„Én ugyan teljes elismeréssel adózom mindazon tudós kutatóinknak, kik fáradságos utazások árán, kitartó tanulmányozással, helyszínen szerzett ismeretekkel a magyarokat távol égaljak lakóival rokonságba hozni törekessenek. Mellemtett kezekkel hajlok meg a nagybecsű ethnográfiai adathalmaz, az összehasonlító nyelvészet szólajstromai előtt; néma bámulattal tekintek úgy a finnugor, mint az uraltáji és turk nyelvcsoporthat megállapító theoriákra, de minderre csak azt mondom, hogy eppur si *non* muove! A magyarok nyelve mindig magyar volt s semmi irányban meg nem mozdítható.”

„...határozottan állítom, hogy a magyar és a finnugor nyelvek között azonos eredet *nincs* és nem volt soha. De még azzal az állítással nem érem be, hogy »nincs«, hanem azt is be fogom bizonyítani, hogy »nem is lehet«.”

A következő idézet azt mutatja, hogy noha azt írja, hogy elismeri az összehasonlító nyelvészet eredményeit, valószínűleg nem érti:

„A németek sem hitték őseinket magyaroknak, hanem Hungernek. A magyarok népe azért éppen úgy nem volt török, mint nem volt koplaló. Visszatorlásul azt a magyar is elnevezte a teutont németnek, a mi egyértelmű a hungern szóval ném-ett. Gúnyneveket adtak egymásnak, a mik rajtuk maradtak.”

Az obi-ugoroktól pedig teljes az elhatárolódás (143):

„...az a kevés, gyéren összeböngészett szó, mely nyelvükben a magyarhoz hasonlít, nem elég a rokonság megállapítására, míg testi és lelki mivoltuk vadonnat különbözik a mi népünkétől. (...) Nem a szegénységük, nem a csekély számuk, nem az alantas míveltségi állapotuk indít e véleményadásra. (...) az utóbbiak (= hantik) a világ legpiszkosabb népfaja, holott a magyar népnek legkiválóbb jellege a tisztaságszeretet.”¹⁰

Jókai odáig jut, hogy alapvető forrásokat nem fogad el:

„Julián barát regéjét a háromszáz év múlva felfedezett Volga-vidéki ősmagyarokról tisztán a képzelet szüleményének tartom.”

Ami a történethez tartozik: Jókai ezt előadhatta az Magyar Tudományos Akadémián.

„Jókai a közönség és hírlapok elkényeztetett gyermeke s azt hiszi, hogy neki sok minden szabad. Azt még értjük, ha regényeiben nem egyszer veszi igénybe e kiváltságot, de azt már nem értjük, hogy bírónak mer föllépni oly kérdésben, melyben teljesen tájékozatlan. E fölolvadás egy dráma utószavául Ígérkezik. Fog-e e dráma sikerülni, jobb lesz-e Jókai eddigi drámáinál, nem tudjuk, de óhajtottuk volna, ha e fölolvadást meg nem tartja; vagy ha már, fájdalom, megtartotta, legalább arra kérjük, hogy ki ne nyomassa. Akkor aztán nekünk is, de talán neki is vigasztalásul szolgálhat az, hogy «verba volant»” (*Budapesti Szemle*, 1898).

Arany ismerte és értette a magyar nyelv és nép eredete körüli viták lényegét. Jókai – e munkája alapján legalábbis – nem, és érezhetően nem is akarta megérteni.

10. Befejezés

Nagyon izgalmas időszakot élünk. Egyre nagyobb figyelem fordul a források felülvizsgálatára, új vizsgálati szempontok, keretek bevonására, miközben ezzel párhuzamosan az alternatív elméletek „hívóinek” száma mintha nőne: legalábbis erre utal bizonyos parlamenti pártok népszerűsége, és nem csak a Jobbikra kell gondolni (amelynek tudvalévő az álláspontja, lévén le van írva a választási programjukban, vagy az interneten visszanezhető több videómegosztó helyen annak a parlamenti vitának több hozzászólása, amely a Rokon Népek Napja hivatalos ünnepé nyilvánításáról szólt. Tanulságos). Kormányzati szinten is látni

10 A 19. század utolsó évtizedeiben teljesen természetes volt, hogy természeti népeket (lappokat, nyenyeceket, indiánokat) a budapesti állatkertben mutogassanak etnográfiai látványosságként. Ennél fogva Jókai véleménye nem egyedi, sőt az, hogy kutatók, pl. Budenz, az állatkertben jártak „terepmunkán” mutatja, hogy ez normális hozzáállás volt.

szándékot a legitimizálásra, gondoljunk csak az alternatív elméletekkel kacérkodó akkreditált pedagógus-továbbképzésekre, vagy Szőcs Géza államtitkárként 2011 őszén tett látogatására a Miskolci Bölcsész Egyesületnél, amelyről az Ősi Gyökér című folyóirat a következőképpen számolt be (39. évf. 4. szám, 90.): „Az államtitkár közölte a magyar őstörténet körében kialakított álláspontját, amely éppen úgy fontos kérdés állami szinten, mint 22 éve az egyesület életében. (...) Az állam feladatának érzi, s célul tűzte ki a magyar őstörténet oktatásának megoldását, majd hozzátette, hogy mindez az egyesület szellemiségében és gyakorlati közreműködésével fog lezajlani.”

Ha ez bekövetkezne, akkor furcsa eseményeknek nézünk elébe: hogyan lehet egy mítoszt valósággá változtatni.

Felhasznált irodalom

- Alinei, Mario (2005): *Ősi kapocs – A magyar-etruszk nyelvrokonság*. Allprint, Budapest.
- Bakay Kornél (2010): *Hogyan lettünk finnugorok?* Magyarságtudományi Füzetek 1. HUN-idea, Budapest.
- Bakró-Nagy Marianne (2002): The responsibility of literati. Angela Marcantonio, The Uralic Language Family. Facts, myths and statistics. Publications of the Philological Society, 35. Blackwell Publishers, Oxford UK – Boston USA. 2002. xxiii+335. *Lingua* 115. 1053–1062.
- Bakró-Nagy Marianne (2003): Az írástudók felelőssége. *Nyelvtudományi Közlemények* 100. 46–63.
- Balogh Piroska (2005): „Scythia vagyok, nem lappon” In: Hermann Zoltán (szerk.): *„S végre mivé leszel?”*. Ráció, Budapest. 198–217.
- Békés Vera (1994): A „hiányzó paradigma” tudományfejlődés-modell néhány tulajdonságáról. *Magyar Filozófiai Szemle*. 38. 495–501.
- Békés Vera (1997): *A hiányzó paradigma*. Latin Betűk, Debrecen.
- Bíró Ferenc (2005): Nyelv, „tudományok”, nemzet. *Holmi* 17. 580–594.
- Bíró Ferenc (2010): *A legnagyobb pennaháború*. Argumentum, Budapest.
- Czakó Gábor (2010): *Nyelvédesanyánk meg a hunfalvyzmus* 1. Letöltés dátuma: 2015.05.28. Webhely: <http://www.czakogabor.hu/index.php?page=olvas&bovebben=true&id=5&cikkid=272>
- Domokos Péter (1998): *Szkitiától Lappóniáig*. Universitas, Budapest.
- Domokos Péter (1986): *Hunfalvy Pál*. Szépirodalmi Könyvkiadó, Budapest.
- Éder Zoltán (1999/1976): Újabb szempontok a „Demonstratio” hazai fogadtatásának kérdéséhez. In: Éder Zoltán: *Túl a Duna-tájon*. Mundus Magyar Egyetemi Kiadó, Budapest. 47–61. (Első megjelenés: Beiträge zum IV. Internationalen Finnougriken kongress II. Istituto Universitario Orientale, Napoli 1975. 3–21.)

- Fejes László (2008): *Hiedelem és hit*. 1. Letöltés dátuma: 2015.05.28. Webcím: <http://renhitek.blogspot.com/2008/12/hiedelem-s-hit-1.html>
- Fejes László (2009): *Hiedelem és hit* 2. Letöltés dátuma: 2015.05.28. Webcím: <http://renhitek.blogspot.com/2009/01/hiedelem-s-hit-2.html>
- Fejes László (2011): *Nem tanítják a finnugor rokonságot Finnországban?* Letöltés dátuma: 2015.05.28. Webcím: www.nyest.hu/nem-tanitjak-a-finnugor-rokonsagot-finnorszagban
- Halasy-Nagy Endre (é.n.): *A finnugor elméletről*. Letöltés dátuma: 2015.05.28. Webcím: http://www.magtudin.org/Halasy-Nagy_Endre_A_finn-ugor_elmeletrol.pdf
- Hegedűs József (1966): A magyar nyelv összehasonlításának kezdetei az egykorú európai nyelvtudomány tükrében. *Nyelvtudományi Értekezések* 56. Akadémiai Kiadó, Budapest.
- Hegedűs József (1998): Rendhagyó magyar nyelvhasználat-történet. *Magyar Nyelv* 94. 283–292., 385–398.
- Hegedűs József (2003): *Hiedelem és valóság*. Akadémiai Kiadó, Budapest.
- Honti László (2004): Mítoszok a magyar nyelv eredete körül. *Nyelvtudományi Közlemények* 101. 137–151.
- Honti László (2010, szerk.): *A nyelvrokonságról. Az török, sumer és egyéb áfium ellen való orvosság*. Tinta Könyvkiadó, Budapest.
- Horváth Katalin (2013, szerk.): *II. Czuczor–Fogarasi-konferencia*. A Magyar Művészeti Akadémia Konferencia Füzetek 2. MMA, Budapest.
- Hujber Szabolcs (2014): Az „égető”. Letöltés dátuma: 2015.05.28. Webcím: <http://e-nyelvmagazin.hu/2014/08/27/az-egeto/> 2015. május 28.
- Itkonen, Erkki (1961): *Suomalais-ugrilaisen kielen- ja historian tutkimuksen alalta*. Tietolipas 20. SKS, Helsinki.
- Jókai Mór (1898): *Levente – Utazás egy sirdomb körül*. Révai Testvérek, Budapest.
- Kertész András (2009): Miért érdemes a nyelvésznek reggelente felkelni az ágyból? Avagy: Chomsky „forradalmi” és a generatív nyelvészet historiográfiája I. *Magyar Nyelv* 105. 385–401.
- Kertész András (2010a): Miért érdemes a nyelvésznek reggelente felkelni az ágyból? Avagy: Chomsky „forradalmi” és a generatív nyelvészet historiográfiája II. *Magyar Nyelv* 106. 24–34.
- Kertész András (2010b): Miért érdemes a nyelvésznek reggelente felkelni az ágyból? Avagy: Chomsky „forradalmi” és a generatív nyelvészet historiográfiája III. *Magyar Nyelv* 106. 145–156.
- Kertész András (2010c): Miért érdemes a nyelvésznek reggelente felkelni az ágyból? Avagy: Chomsky „forradalmi” és a generatív nyelvészet historiográfiája IV. *Magyar Nyelv* 106. 257–269.
- Komoróczy Géza (1995): *Bezárkózás a nemzeti hagyományba*. Osiris, Budapest
- Klima László (zegernyei álnéven) (2013): *A meg nem értett szerzetes*. Letöltés dátuma: 2015.05.28. Webcím: <http://www.nyest.hu/renhitek/a-meg-nem-ertett-szerzetes>

- Klima László (zegernyei álnéven) (2014): *Kísérleti őstörténet*. Letöltés dátuma: 2015.05.28. Webcím: <http://www.nyest.hu/renhirek/kiserleti-ostortenet>
- Korompay H. János (2014, szerk.): *Arany János összes művei XVIII. Levelezés 4.* Universitas Kiadó, Budapest.
- Kovács Sándor Iván (2001): *Batu kán pesti rokonai*. Kalligram, Pozsony.
- Kozmács István (2011): Mario Alinei: Ősi kapocs. A magyar–etruszk nyelvrokonság. *Nyelvtudományi Közlemények* 107: 362–372.
- Kuhn, Thomas (2002): *A tudományos forradalmak szerkezete*. Osiris, Budapest.
- Kutrovác Gábor – Láng Benedek – Zemplén Gábor (2008): *A tudomány határai*. Typotex, Budapest.
- Kutrovác Gábor (2000): *A tudomány-háború*. Kézirat. Letöltés dátuma: 2014.04.30. Webcím: <http://hps.elte.hu/~kutrovacz/sciwar.html>
- Kutrovác Gábor (2003): *Tudományfilozófia és a Tudományháború*. Szakdolgozat. ELTE, Budapest. Letöltés dátuma: 2015.04.30. Webcím: <http://hps.elte.hu/~kutrovacz/tudfildtudhab.pdf>
- Kutrovác Gábor (2006): Idealizmus és történetírás kérdése a tudományháborúban. In: Fehér Márta – Zemplén Gábor – Binzberger Viktor (szerk.): *Értelem és történelem*. L'Harmattan, Budapest. 25–42.
- Laakso, Johanna (2004): Sprachwissenschaftliche Spiegelfechtere (Angela Marcantonio: The Uralic language family. Facts, myths and statistics) *Finnisch-ugrische Forschungen* 58. 296–307.
- Labádi, Gizella (1987): *Unkarin fennougristiikan historia*. Turku, Turun Yliopisto. (Turun yliopiston suomalaisen ja yleisen kielitieteen laitoksen julkaisuja 32).
- Lanstyák István (2004): *Nyelvi mítoszok és babonák* (avagy a magyar nyelv művelés demitizálásának felette szükséges voltáról való dialógus kezdete). http://dragon.unideb.hu/~tkis/nyelvi_mitoszok.htm
- Lőrinc László (2010, szerk.): *Egyezünk ki a múlttal! Műhelybeszélgetések történelmi mítoszainkról, tévhiteinkről*. Történelemtanárok Egylete, Budapest. Letöltés dátuma: 2015.05.28. Webcím: <http://www.tte.hu/toertenelemtanitas/egyezzuenki-a-multtal>
- Margócsy István (1998): “A tiszta magyar”. Nemzetkarakterológia és nemzeti történelem összefüggései Bessenyei és kortársai nyelvrokonság-felfogásában. In: Csorba Sándor (szerk.): *A szétszórt rendszer Tanulmányok Bessenyeiről*. Nyíregyháza. 131–140.
- Németh Renáta (2007): *A XIX. századi nyelvbölcselet és a magyar nyelv szótárának etimológiai elvei*. PhD disszertáció. ELTE, Budapest. Kézirat.
- Percival, W. Keith (1976): The applicability of Kuhn’s paradigms to the history of linguistics. *Language* 52. 285–294.
- Pusztay János (1977): *Az „ugor-török” háború után: fejezetek a magyar nyelv hasonlítás történetéből*. Magvető, Budapest.
- Rédei Károly (1998): *Őstörténetünk kérdései*. Balassi, Budapest.
- S. Varga Pál (2005): *A nemzeti költészet csarnokai*. Balassi, Budapest.
- Sándor Klára (2012): *Nyelvrokonság és hunhagyomány*. Typotex, Budapest.

- Saarikivi, Janne (2004): Angela Marcantonio: Finno-Ugrian language family. Facts myths and statistics.: Review. *Journal of Linguistics* 40. 187–191.
- Soós István (2005): II. József nyelvrendelete és a „hivatalos Magyarország”. In: Bíró Ferenc (szerk.): *Tanulmányok a magyar nyelv ügyének 18. századi történetéből*. Argumentum, Budapest.
- Stipa, Günter (1990): *Finnisch-ugrische Sprachforschung*. MSFOu 206.
- Szeverényi Sándor (2002): *Perecsenyi Nagy László*. BDTF, Szombathely.
- Szeverényi Sándor (2014): A nemzeti oktató ponyva nyomában. In: Povedák István, Szilárdi Réka (szerk.): *Sámán sámán hátán: A kortárs pogányság multidiszciplináris elemzése*. SZTE BTK Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék, Szeged. 115–128.
- Szinnyei József (1884): Az ugor népek. *Budenz-album*. 26–32.
- Szőrényi László (2002): Arany János Csaba-trilógiája és Ipoly Arnold Magyar Mythológiája. In: Korompay H. János (szerk.): *A két Arany*. Universitas Kiadó, Budapest. 67–79.
- Szücs Jenő (1992): *A magyar nemzeti tudat kialakulása*. Osiris, Budapest.
- Vásáry István (1980): Óstörténet és nemzeti tudat a reformkorban. *Irodalomtudományi Közlemények* 84. 15–25.
- Zsirai Miklós (1937/1994): *A finnugor nyelvhasználat története*. Trezor Kiadó, Budapest. 474–582.

Az ősmagyar mitológia mítosza – avagy az ősmagyar hiedelemrendszer szépirodalmi újraírásai

Bevezető

A jelen tanulmány az ősmagyar hiedelemrendszer újraírásait mutatja be a feltelezett kezdetektől napjainkig. A kutatás célja az volt, hogy soron kövesse az egykori mitológémák hermeneutikai átalakulásait a regéktől a mitológiai kalandregényekig. A cikk a téma kiterjedtsége, összetettsége és hatalmas szakirodalma miatt szándékosan összpontosít a kortárs magyar mitológiai regények újraírásaira, de beépítette a néprajzi, kulturális antropológiai és régészeti eredményeket is.

A tézisek

A kutatás tézise, hogy korunk mitológiai kalandregényei nagy kulturális űrt töltenek ki, de esztétikai elemzésük alapvető nehézségbe ütközik, mert az ősmagyar hiedelemvilágnak nincs lineáris recepciótörténete.¹ Mi több, az ősmagyar hiedelemvilág hatástörténete önmagában is töredezett, s így bármiféle összehasonlító vizsgálat, főként esztétikai-hermeneutikai elemzés kénytelen azokat a szociológiai, politikai és kulturális folyamatokat alapsíkon beemelni, amelyeket a tudományos kritériumok, főként a *close reading* alapvetően kizárna.

A kutatás egyik antitézise, hogy a mitológiák rendszeresen újraíráson esnek át. Az ősmagyar hiedelemrendszer recepciótörténetében három nagy korszak figyelhető meg: az élő hagyományé (középkor); a részlegesen (re)konstruált mitológiáé (premodernitás), és a kitalált ősvallásé (posztmodernitás).² A tudományos és a művészi újraírások a középkorban párhuzamosan történhettek, a 18-19.

1 Voigt Vilmos az ősmagyar hiedelemvilág kutatástörténetét összegző tanulmánya hiánypótló, de a mitológia-recepciónak csupán egyik szeletét adja. (ld: Voigt, 2003).

A recepció többi eleméhez ld. Voigt Vilmos professzor tanulmányait különböző évtizedekből. „Miért és hogyan sokasodnak hiedelemondáink?”, (1986); „Sámán - a szó és értelme” (1990); „Az ősvallás fogalmáról és a honfoglaló magyarok vallási életéről” (1996a); „Ezeréves-e a magyar folklór?” (2000).

Vö: Illetve egy összegző kötet, ősök, táltosok, szentek (1996) tanulmányaival: Voigt Vilmos: „Honfoglaláskori folklór” (1996b), Tóth Péter: „A pogánykori őskultusz emlékei Magyarországon”, Veres Péter: „A honfoglaló magyarok temetkezési szokásainak problematikája”; Hoppál Mihály: „A magyar szamanizmus és honfoglalók hitvilága”, Pócs Éva: „A magyar szamanizmus a kora újkori forrásokban”, Kerny Terézia: „László király szentté avatása és kultuszának kibontakozása (1095-1301)”; Kriza Ildikó: „Az újraírt történelem (A honfoglalás mondája a XVIII. századi német forrásokban)”; Landgraf Ildikó: „A honfoglalás mondái a XIX. és XX. században”.

2 A felosztásban felhasznált korszakolást, definíciókat vö: Bali (2014. 24.) A kortárs jelenség megnevezésére számos lehetőséget vet fel a szakirodalom, a fentebb használt mellett jelentős még: az „etno-pogányság” is. (Hubbes, 2014. 37.)

században egymást feltételezve, míg napjainkban pedig egymásnak ellentmondva. Az ősmagyar mitológia első korszakában legalább három kanonizáló újraírás feltételezhetünk hermeneutikai-dramaturgiai szempontok alapján, míg a második korszakban is legalább két tudományos igényű kanonizálás zajlott le; napjainkban viszont hiányzik az a korszerűen rendszerezett ősmagyar mitológiai kánon, amelyet a széles szakmai és társadalmi nyilvánosság is elfogadna.³ Mindhárom korszakban jelentős a mitológia(képzetek) politikai, vallási és kulturális terheltsége, de leginkább a három korszakbeli recepció (közönsége, befogadásmódja és a valóságra való vonatkoztatása) különbözik. (Ld. A mitológia-recepciót befolyásoló tényezőket az 1. táblázatban)

A mitológia	1. korszaka: Az élő hagyomány	2. korszaka: A részlegesen (re)konstruált mitológia	3. korszaka: A kitalált ősvallás
időszaka	középkor	kb. 1750-1902	Napjaink (1981-)
előfordulása	Hétköznapi szokások	krónikák, népművészet	Táltos-kultusz, Pálos-újmitológia, Pártus herceg legenda
politikai szerepe	Árpád-ház legitimálása	A nemzeti identitás historikus alátámasztása	Hivatalos közélet elutasítása
kulturális szerepe	A közösségi események rendje	A mitológia-kultusz hazai változata	A globális mitológia mellett/ellen
eredetképe	Szkiták	Hunok	Sumérek és/vagy Mag-népe
jelentősebb irodalmi újraírói	Kézai, Kelti, Csáti	Vörösmarty, Arany, Gárdonyi	Jankovics, Böszörményi, Barabási
kulcsmotívuma	Csodaszarvas, fehérló, turul	Csodaszarvas, Hunor és Magor	Szent Korona, rovásírás, kettős kereszt
vitája	keresztény legendáriummal	„Ugor-török háború”	A hivatalos történelemképpel és a történeti egyházakkal

1. táblázat: A három újraírási korszak jellegzetességei

3 Amíg a magfizikai kutatások esetén a technikai-tudományos eredmények számára lényegtelen, hogy a társadalmi nyilvánosság elfogadja-e, addig a bölcséleti-művészeti kérdésekben, főként a társadalmi identitást is erősen befolyásoló mitológiakutatás esetén létkérdés, hogy a társadalmi nyilvánosság elfogadja az eredményeket. Már az is eredmény lenne, ha a társadalmi nyilvánosság felismerné önnön hozzá nem értését és távolságtartó semleges álláspontot foglalna el. Ezzel szemben a napi tapasztalat az, hogy a töredezett társadalmi nyilvánosság rendszeres harcot folytat a mitológia témakörében.

4 A korszakokat mindhárom esetben a szépirodalmi/kulturális újraírásokhoz kötöttem. A középkori határokat nehéz kirajzolni, talán a letelepedéssel kezdődhet egy új időszak, amely Csáti Demeter eposzáig tarthatott (kronológiai vitáját ld később). A második korszak határát 1750-re tettem, mert ekkor kezdte írni Ráday Gedeon *Árpád-eposzát*, a végét 1902-re, mert abban az évben jelent meg Gárdonyi Géza *Láthatatlan embere*. A harmadik korszak kezdetének Jankovics Marcell: *Fehérlófia* (1982) című mesefilmjét választottam. A két világháború közötti „tudományos” turanizmus, az emigrációbeli ősnép-elméletek (pl. Bobula Ida), illetve hazai ellen-mitológiák (pl. Paál Zoltán: *Arvisúra*) művelődés-történeti és szellemi-történeti szempontból fontosak, de művészeti újraírásuk ekkor még nem jelentős.

Az ősmagyar mitológia élő hagyománya

A szakmai közmegegyezés rendszeresen kísérletet tesz a mitológia meghatározására (Kirk, 1993. 40.).⁵ Robert Graves a *Görök mitológia* című monográfiájában tizenkét általában mítosznak tekintett, metafizikát is tartalmazó történetfaját számúz a mitológia témaköréből (Graves, 1960. 6.). Graves elkülöníti például az erkölcsi tanulságokat, a kozmogóniát és a szakrális elemeket felhasználó hőstörténeteket is. Ezekkel szemben a pozitív mítosz-meghatározása viszont kevésnek tűnik, mert ő azt a történetet tekinti mítosznak, amelyik a szakrális rendezvényeken előadott szent cselekmények utánzásából szűrődött le. Claude Lévi-Strauss másként közelíti meg a mítoszt az életművét összegző, s kritikáira válaszként írt *Myth and Meaning* (1978) című kötetében. Olyan apró elemek (történetek, szimbólumok, kapcsolatok) sorozatának látja a mítoszt, amelyek önmagukban abszurdak és lehetetlenek (Lévi-Strauss, 2001. 3.). Mégis ezek egyidejű, nem logikai lépcső általi befogadása révén a szimfonikus zenekari partitúra olvasásához hasonlóan születik meg az „egész”, a „történet”, a mítosz (Lévi-Strauss, 2001. 22.). Hoppál Mihály mítosz-felfogásában a történetek a nyelvelőttiség és nyelv-teremtés idejét idézik meg (Hoppál, 2003. 69.). A hiedelemvilág meghatározására a továbbiakban e három lényegesen eltérő vélemény alapján hivatkozom, további példák elemzésére a jelen tanulmányban nincs lehetőségem.⁶

A mitológia addig eleme a kultusznak, amíg bármiféle közösség elfogadja közös szellemi horizontnak, s amíg többet jelent pusztán egy történetláncnál. Ez a szempont meghatározza az ősmagyar mitológia elemzését, mert a mitológémák mögött közösségeket is feltételezünk. Fordítva is igaz az állítás, ugyanis közösségek hiányában nyilvánvalóvá válik a (kis)történetek Nagytörténetből való kihullása, ahogy azt László Gyula a Csodaszarvas-monda középkori ábrázolásainál kimutatta (László, 1986. 150.).

Az ősmagyar hiedelemvilág – eredete és jellege⁷

Az ősmagyar hiedelemvilág a magyarság kereszténység előtti világképe volt, ezt a vallási-kulturális korszakot a köznyelv pogány korszaknak hívja. Ha azt tekintjük pogánynak, aki Kr.u. 1000-ben nem volt a görög vagy latin egyház tagja (ahogy Koppány énekli az *István a királyban*), úgy pusztán megnevezésbeli vita folyhat az első ezredforduló ómagyarságának vallási hovatartozásáról és sokszínűségéről (Szörényi, 2014. 124.).

⁵ Kirk idézi a meghatározást (ti. Mítosz az a történet, amelyben az természetfeletti erők nyíltan szerepet játszanak), de ezt a mainstream álláspontot ugyanakkor erősen támadja.

⁶ A jelen tanulmány számára leegyszerűsített mitológia-meghatározás a fenti három minta alapján így szól: Ég és Föld, az örök és az egyedi találkozásának szabálytalan elbeszélésrendszere.

⁷ Jelen tanulmánynak nem feladata állást foglalni a magyar honfoglalás vitatott történelmi kérdéseiben. A cikkben felhasznált történelmi adatok az MTA által lektorált és kanonizált kutatási eredmények. A kettős honfoglalás (elmélete) által bemutatott kulturális-szellemi jelenségek beilleszthetőek a magyar ősvallással foglalkozó szakkutatók eredményeibe, így ezért történik arra is hivatkozás.

Theo Sundermeier vallástörténész értelmezésében a „pogány” érték kategóriát a szekunder vallások (kinyilatkoztatásra épülő eszmerendszerek) alkalmazzák a *primer vallásokkal* (egy nyelv, kultúra, történeti közösség keretében évszázadok során létrejött vallások) szemben (Assman, 2004. 2.). Sundermeiert kiegészítve még annyit mondhatunk, hogy nem a szekunder vallások, hanem a szekunder egyházak minősítik vissza az előző szellemi/közösségi intézményeket, és ebben a hatalmi harcban az előző vallás szerkezete érdektelen. A pogány/keresztény ősmagyarország kérdéskör alapvetően kultúrpolitikai vita, mert más *megítélés alá kerül* a magyar őstörténet, ha ott „csak” pogány törzsek vándoroltak, vagy ha egyistenhívó politikai szervezetek hajtották végre az áttelepüléseket.⁸

Az ősmagyarország hiedelemvilágára hatással bíró utolsó politeista rendszer feltehetően a „szkíta hitvilág” volt, amelyet az időszámítás kezdete előtti időszakban a sztyeppei népek között jegyeztek fel (Jankovics, 1994. 60.). Ez az hiedelemrendszer – amely elsősorban ma a népmesekincsünk alapján vizsgálható – még istenhármasban gondolkodott: Napanya-Holdanya-Szélanya rendszerében; ugyan-csak feltételezhető, hogy öt elemet dicsőített. Kimutatható a Napút (az állatöv, Tejút-rendszer, hét bolygó) kultikus tisztelete is.

Nagy vallástörténeti fordulat zajlott valamikor a kereszténység kialakulása korában (és következteben?) a sztyeppén is. A történészek egyetértenek abban, hogy a Krisztus utáni első évezredben a Belső-Ázsiától a Kárpát-medencéig tartó térség népeit alapvetően egyistenhívó vallási kultúra jellemezte, amelyet ma az ómongol Tengri istenség nevéől tengrizmusnak neveznek (Eliade, 1998. 9.). Az európai hunok, s főként a kaukázusi, kései hunok közötti kereszténységre régészeti és írásos bizonyítékok sokasága utal.⁹ A Baján kagán vezetésével érkező korai avarok és néhány szabír törzs, majd később Kuber kagán vezette második avar hullám (az ún. Griffes-indás kultúra, más néven: onogurok vagy fehér magyarok) ismét csak hordoztak keresztény szimbólumokat is (László, 1986. 132.).

Azt is tudhatjuk az etelközi ősmagyaróság régészeti leletei és korabeli feljegyzések alapján, hogy más isteneknek nem áldoztak szertartásszerűen. Viszont az ősmagyarország természetéhez kötődő közeli kapcsolata megmaradt, így érthető, hogy a külföldi leírások mit említettek bálványoknak.¹⁰ Többek között a tengrizmus és a kereszténység alapvetően eltérő test- és lélekképzetei okozták a bálványosság látszatát. A Szörényi-rockopera Torda táltosának híres áriája: „*Kegyés Földanya...*” a néprajzi-régészeti leletek alapján tehát egy elenyésző kisebbség szertartásán hangozhatott volna el, de sokkal inkább anakronizmus (Szörényi, 2014. 115.). Az is a tengrizmus erőteljes jelenlétére utal, hogy az Árpád vezette törzsszövetség

8 A „pogány” minősítés felhangjairól Hubbes László is ír. (Hubbes, 2014. 37.)

9 Boda, 2013. 106. A szabír magyarok Gorda nevű királya és törzsének vezetői megkeresztelkedtek bizánci rítusban (is) 530 táján. Bár Gorda később elbukott, keresztény törzséből nemzetségeket sodort a Kárpát-medencébe Baján hódítása. Az Avar Birodalom tudunja (nyugati főkapitány) 805-ben nemcsak megkeresztelkedett Teodór név alatt, de még abban az évben (politikai) vértanúvá is vált.

10 Fodor, 2005. 23. Dzsajháni eddig töredékesen idézett megállapítása, ti. hogy a magyarok tűz-imádók lennének, valójában szövegromlás okozta félreértés. Egy nem régiben előkerült hosszabb szövegváltozatból kiderül, hogy a magyarok egyedül az Ég urát tisztelik; de gyakorolták azt a szokást, hogy minden étkezéskor tűzbe vetnek valamit, hogy annak füstje felszálljon az Istenhez.

(fekete magyarság) a letelepedés után száz évvel könnyedén vallást (egyházat) váltott, mert a közhiedelemmel ellentétben sem Vazul, sem Vata nem a „pogány” hitet akarta visszaállítani, hanem csupán a római egyház világi térnyerését kívánta visszaszorítani (László, 1986. 137.).

Mindezeket összevetve tehát a Kárpát-medencében több hullámban letelepedő, ősmagyar és más törzsek (pl. kálizok) olyan összetett vallás szerint éltek, amely kapcsolatban állt a kereszténységgel már Géza nagyfejedelem térítése előtt is. Ha összevetjük a korabeli keresztény (pl. monofizita, nesztoriánus) irányzatokkal, akkor kijelenthetjük, hogy Nagyboldogasszony-kultuszával, tűz-szertartásaival, önfeláldozást követelő etikájával a „tengrizmus” közel állt a katolicizmushoz.

Az ősmagyar mitológiák feltételezhető újrairásai a középkorban

Az ősmagyar mitológia – korábban említett – első nagy korszakát az jellemezte, hogy a mitológiát élő hagyományként fogadta el egy nagy közösség. László Gyula fentebb idézett feltételezése szerint már az Árpáddal letelepedő magyarok sem hittek – vallásos értelemben – a mitológiában, de hétköznapijuk rendjét meghatározó hagyományként éltek benne/vele.¹¹ Ez a mitológiai rendszer, és főként a mitológémák alkalmasak voltak arra, hogy mind a közösség, mind az állam önmagát kifejezze, azonosítsa és alapelveket közvetítsen. Az ősmagyar mitológia ugyanakkor éppen a valóságban megélt tengrizmus következtében telítődött egyistenhitre utaló elemekkel (pl. az Isten név, s másalakú megnevezései: Egy, Világügylő, stb.).

Az ősmagyar mitológiát középpontba állító szépirodalom alapján arra következtethetünk, hogy feltehetően három nagy kanonizációs korszakot élt meg. A kanonizáció felveti az egykori „ősegyház” kérdését, illetve az összeállítók személyét és céljait is – melyre e tanulmány során nincs hely kitérni. Az első kanonizáció még a Tengri-kultusz jegyében zajlott le a törzsszövetség(ek) kialakulása korában, később Szent István egyházszervező munkássága hatására zajlott feltehetően a második, majd pedig a viszonylag kései, Anjou-kori krónikák szövege utal egy harmadik teológiai-politikai kanonizációra.

Az egykori Tengri-kor során lezajlott kanonizációt csak feltételezhetjük, de annyi bizonyos, hogy a különböző eredetmítoszokat Ügyek fejedelem udvarában egy történeté mesélték. Ismert, hogy Emese fejedelemasszony neve szarvasünnöt jelent.¹² A (csoda)szarvas annak a törzsszövetségnek a totemállata, akik az erdős-tajgás vidékről származnak, talán az egykoron Baskíriában élő onogurok

¹¹ Eliade, 2014. 588. A kutató arra mutat példákat, ahogy a kozmogóniai rendet a mítosz közvetíti a mindennapok szintjére és ott az válik a rend archetípusává.

¹² László, 1967. 57. Az „Emese álma” történetét akár Ügyek fejedelem Torda nevű táltosa 830 táján, akár IV. László király udvari papja, Kézai Simon 1275 táján hozta létre, erősen rögzült a honfoglalás kori néphagyományban éppen úgy, mint ahogy ismerték az Árpád-korban, de a romantika is számos esetben megénekelte. Amennyiben az Emese álma mítosz kanonizációt ténylegesen Kézai Simon végezte el, akkor ez azt jelenti, hogy a 13. század utolsó negyedében is erősen éltek a négyszáz évvel korábban jellemző mitológiai elbeszélések. A közkultúra szóbeli hagyományrétegeit a középkor végéig jelzik a krónikások. Így tehát hosszú ideig együtt élt a hivatalos és az ellenkánon.

(László, 1967. 19.). Az Emese-szarvas jelentésazonosság ráadásul azt a kérdést is felveti, hogy vajon a csodaszarvast üldöző Hunor-Magor monda is ekkor aktualizálódott-e? Azt tudjuk, hogy a szarvas-vadász motívum az egész eurázsiai régiót áthatja, ennek nevesülése, azonban köthető talán Etelközhöz (László, 1967. 38.). Vajon nem ez a kánon hozta-e létre a magyarság identitásának egyik legősibb alakzatát? Ezt igazolná maga a fejedelemasszony mitikus nevén túl az is, hogy a Hunor-Magor történetet a magyar törzsek etelközi szövetségre utaló szimbolikus eseményként is értelmezhetjük.¹³

Az Emese álma történet elmeséli, hogy a fejedelemasszonyt a Turul terméke nyitette meg. A turulmadár, amelyet jelenleg a kerecsen-, vagy kabasólyommal azonosít a tudomány, annak a törzsszövetségnek a totemállata, amely a nyílt füves pusztákon él, azaz az önmagukat a (kései) hunoktól eredeztető, egykoron a Kaukázus előterében élő szabíroké. A jelenés végül úgy fejeződik be, hogy a fejedelemasszonyból előtörő folyóból fejedelmek sokasága származik, akik azonban nem az álom idején bírt földön fognak uralkodni, hanem egy új országban. A Kárpát-medence ígéretét hozó álom tehát már azokat a törzseket is magában foglalja, akik az álom idején már ott éltek, így például a griffes-indás avarokat, és/vagy a székelyeket. Az 'Emese álma' mítoszban tehát három, különböző törzs(szövetség) idéződött meg, és mire a történet mítosszá vált, a három politikai erőből egységes, új törzsszövetség született meg. A három eredetmítosz egybeszerkesztése révén a három mitológia összeolvadása is felgyorsult. Más forrásokból ismert a fehérlokkultusz is, s feltehetően az Ügyek fejedelemhez köthető kanonizáció során dőlt el, hogy nem az, hanem a (csoda)szarvas-kultusz kerül be a Nagytörténetbe.

A második feltételezett kanonizációs eljárás során az egykori törzsi és Tengrimitológémákat a keresztény mitológiából értelmezték újra. Így például Nagyboldogasszonyt Szent István hivatalosan is beemelte a keresztény teológiába azzal a hermeneutikai lépéssel, amikor azonosította őt a Szűzanyával. A mitológiák közötti erős kapcsolatra utal a Kárpát-medencében elterjedt Szent László-festmények tartalma is: a táltosbeavatás elemeit immáron a keresztény attribútumokkal látják el (pl. fejbénzés misztériuma).

A harmadik feltételezett kanonizáció pedig az Anjou-kori krónikások által történik, amikor újabb politikai és teológiai horizonton szűrik meg az addigi történeteket, és így válik Álmos fogantatása végképp Jézus fogantatásának újrairásává – ezért kerül előtérbe a Turul (égi, fehér, szárnyas lény) akár a fehérlokkal, akár a csodaszarvassal szemben. Hasonló példa Szent László mogyoródi esete, ugyanis a mondák csodaszarvasa segíti az akkori herceget a csatában, de a krónikások immáron az Úr egyik angyalaként értelmezték a segítőt.

Az ősmagyar mitológia élő, szóbeli hagyomány-korszakát nehéz datálni, kezdetét egyáltalán nem ismerjük, de a vége is csak becsülhető. Kálti Márk *Képes-krónikája* az egyik utolsó „szöveg”, amelyben módosul az eredetmítosz még valamelyest, főként a képi ábrázolások történetmesélése révén (Pap, 2003. 18.).

13 A Csodaszarvas-történet a mai újmitológiákban és rekonstruált mitológia-képzetekben is fontos szereppel bír. Jelenlegi médiareprezentációját két animáción keresztül elemzi Hubbes László Attila, különösen Hubbes, 2014b. 97.)

Azzal egyidős lehet Csáti Demeter, ferences szerzetes, *Pannóniai ének* című regéje, amely azonban csak 16. századi változatban maradt meg.¹⁴ Csáti egy ellenkánont idézve a fehérló-kultuszt állítja középpontba, eltérően a krónikákban megörökített „csodaszarvas”-kultusztól.

Ami nem veszett el, csak átalakult

Az élő hagyomány korának legfontosabb szövege, a verses hőseposz, a „Turul-ének” lehetett, amely Arany János (1858), Katona István (1975) és Voigt Vilmos (2007) meglátásai szerint valóban létezett a kora-középkorban (Arany, 1962. 272.; Katona, 1975. 75.; Voigt, 2007. 368.). Az eposz az államalapítás előtti, „regeidőben” játszódhatott, kevés valós politikai szereplő sok mesés cselekedetével. A *Turul-ének* még a Kelet-európai-síkságon keletkezhetett, talán az említett, Ügyek fejedelméhez kapcsolódó kanonizáció során. Annyit tudunk, hogy a magyar őseposz egyes töredékei a Nibelung-énekekben, illetve Arany szerint a Kézai-, Kálti- és Thúróczy-krónikában maradtak fenn.¹⁵

László Gyula már többször idézett felvetése értelmében a krónikások már nem kellett, hogy megörökítsék a Nagytörténetet, hiszen kulturálisan meghaladta azt a korszerű (sic!), középkori, keresztény magyar hitrendszer. Arra a jelenkori néprajztudomány is utal, hogy a hősének a középkorban már a mondák, mesék és balladák világában oldódott fel (Voigt, 2007. 364.). A hiedelemvilág egyes elemei alászálltak a közkultúrába – sok esetben jelentésüket veszítve, fatikus szóalakban. Az „izé”, „nyavalya”, „guta” eredetileg az ősmagyar mitológia testképében szerepet játszó, a világfa gyökérszintjén élő lényekre utaló név volt (Voigt, 2007. 363.). A köznyelviesülés után azonban mindegyik kifejezés csupán értékvesztettséget fejez ki. A guta esetenként még ma is betegséget jelöl, de a nyavalya már nem azonosítható.

A magyar mesevilág csak nyomokban utal a hiedelemvilág egykori központi alakjára, a táltosra (tátorjányosra). A táltost a nemzetközi szakirodalom a sámánnal azonosítja, noha jelentősen eltér a két szerepkör gyakorlati és szellemi tevékenysége is.¹⁶ Amíg a sámán alapvető feladata a varázslás, addig a táltos legfőbb feladata a letelepedés idején már a gyógyítás (Diószegi, 1998. 33.). Még inkább kihangsúlyozza a gyógyító és időjárást igazgató szerepet a tátorjános elnevezés. A tátorján szóalakhoz kapcsolódik egy gazdagtápértékű gyökér valamint a forgszél is.¹⁷ A táltosok is ezt eszik böjtjük idején, illetve a táltosok szélvarázslatot

14 Szathmári, 2010. 61. A szakirodalom ma egyöntetűen 1526-ot jelöli meg az ének keletkezési idejének, ugyanakkor a nyelvtörténeti és nyelvjárási vizsgálatok bő másfél évszázaddal korábbra datálják.

15 Walkó, 1984. 195. Walkó több irányból is körbejárja a lehetőséget, de az áttörő elemzést Simon V. Péter: „A Nibelung-ének magyar vonatkozásai” című történelmi tanulmányában tette meg, Századok 1978/2. 256-287.

16 E helyen nincs rá lehetőség, hogy a legkézenfekvőbb szakforrásokban megtalálható táltos-értelmezéseket összevegyük, holott a legkorszerűbb kiadványok felfogása között is jelentős különbség figyelhető meg, Vö: László, 1988. 133., Néprajzi Lexikon „Táltos” - szócikke és a Katolikus Lexikon „Táltos” szócikke.

17 Tátorjános szócikk, Néprajzi Lexikon V. kötet 477.

művelnek. A táltos/tátorjányos a hagyományok szerint ezenkívül még tanító, a szellemvilággal kapcsolatot tartó személy, esetenként vezér is, hiszen a történészek feltételeznek egy kündü/kende méltóságnévű papkirályt (Bóna, 2000. 29.).

A táltossá válás igényelte leginkább egy máig fel nem térképezett hálózat működését.¹⁸ A táltosjeggyel születő csecsemőket számon tartották, megfigyelték, majd ha méltónak bizonyult, akkor hétéves korában elindították a beavatási úton (Diószegi, 1998. 22.).¹⁹ A hétéves „varázserejű” gyermeket a táltosok elrabolták, hogy beavassák életfeladatába, és erejére ébresszék. A gyermek elrablása történetet átvitt értelemben egy háromnapos delejálom révén, de a valóságban is, amikor az egyik táltos a szülők egyetértésével – esetenként akaratuk ellenére – magával vitte a kislányt (olykor kislányt is). A táltosnövendék mestere útmutatásával fedezte fel lelke és a környező világ törvényeit, rejtélyeit, és a saját jelentőségét mindebben. Abban a korban, amikor a fiúkat felövezték, tizennégy-tizenhét éves korában a táltos-növendéknek „meg kellett mászni a világfát”, és meg kellett küzdenie vörös bika / láng / sas képében azzal a fekete táltossal, aki valójában a saját árnylelke.²⁰ Ha a tanítvány győzött a végső beavatásán, akkor táltossá vált. Ezt a viadalt hétévente meg kellett ismételnie, s mindig az a „személyiség” irányította a táltos testét, aki győzött.

Az egykori táltos-hagyomány a hősékekkel együtt eltűnt a szakrális térből, de jó része a népmese-kincs részévé vált, a táltos szerepkör említése nélkül.²¹ A mesékben szereplő legények (pl. Király Kiss Miklós) csodás kalandjai: sárkánnyal vívás, égigérő fára való felmászás, három napig tartó munkavégzés, az egykori táltos-beavatás elemeire utal, ahogy a táltoslovak előfordulása is. A mesék egyedül a táltosparipát nevezik nevén, ami a táltos szertartásokon használt, lóbórból feszített, csengettyűkkel felszerelt dob volt.

A részlegesen (re)konstruált ősmagyar mitológia újkori újraírása

Az ősmagyar mitológia újraírásának második korszaka a felvilágosodás korában kezdődik és többé-kevésbé a historizmus korszakának végéig tart.²² Jelentős kutatók (pl. Otrokócsi Főris Ferenc, Cornides Dániel, Toldy Ferenc) és művészek

18 A honfoglalás kori régészeti leletek alapján a táltosok orvosi teljesítménye egyedülállónak számított a saját korában – ha másra nem, erre a tudásra mindenképp egy-két szakavatott orvos-táltos kellett, hogy az ifjakat megtanítsa. László, 1988. 129.

19 A táltosra vonatkozó adatok helye – ha nem jelölök meg mást, akkor Diószegi, 1998. 20-33.

20 Eliade a táltossá válás archetipikus előzményeit gyűjtötte össze, az álomlátás, a totemállatok megszelídítése, a famászás és a megmenekülés egy valódi veszélytől – képezi a leggyakrabban vizsgafeladatokat. Eliade, 2005. 113.

21 Máté Imre (1934-2012) táltos-költő állítása szerint a táltos-hagyomány a Rábaközben még a 20. században is élt, és ő is azáltal nyerte el a beavatást. Az állítását nehéz ellenőrizni is, cáfolni is. Természetes orvoslást és más népi tudást ugyanakkor feltehetően valóban találhatott Máté Imre, hiszen Bartók, Kodály, Lajtha is élő népszokásokat, beavatási rítusokat jegyzett fel gyűjtőútjain. vö: Hubbes, 2014b. 100.

22 A mondák összegyűjtése Cornides Dániellel kezdődött a 18. században; munkáját a 19. században Ipolyi Arnold, nagyváradi püspök, majd az akadémikus Csengery Antal és Kandra Kabos folytatta. vö: Diószegi, 1978. 14-15.

(Ráday Gedeon, Csokonai Vitéz, Arany János) kezdték el kutatni a történeti hagyományok és a népművészet feltárása révén az elfelejtett mitológiát.

A tudományos kutatás jóval előrébb járt a művészeti érdeklődésnél, így Fóris 1693-ban már publikálta eredményeit.²³ Ő és Cornides Dániel kutatók végzik az első kanonizálást – igaz, ez a „kánon” egy tervszerű, de csak részleges megvalósult gyűjtőmunka eredménye. Az általuk összegyűjtött, és a szkíta-történeti örökség Nagytörténetébe helyezett kistörténeteket majd a második nagy kanonizáló, Ipolyi Arnold fogja jelentősen módosítani (Voigt, 2003. 19-23.). Ipolyi munkássága két szempontból vitte előre az ősmagyar mitológiáról való gondolkodást, így sokkal teljesebb gyűjtést végzett, mint előtte bárki; majd az eredményeket összehasonlító vallástudományi szempontok alapján is továbbfejlődte. Ma már nem tartják szakszerűnek vallástudományi eszköztárát, de ez szándékából nem von le semmit, ráadásul, a kortársak is (pl. a néphagyományt maga is kutató Jókai) elfogadták eredményeit. A tudományos élet a századfordulón nem cáfolni akarta Ipolyit, hanem meghaladni. Kandra Kabostól tudjuk, hogy még az is csak részben sikerült. (Ld. A hiedelemvilág (re)konstruált mitológémáit, amelyek zömében Ipolyinál kanonizálódik az 2. táblázatban.)

Fóris munkáját majd félévszázad után követte az első ismert eposzkísérlet: Ráday Gedeon *Árpád-eposzának* (1750) tervezete és kezdete. Az utolsó nagyszabású hősenek-kísérletként is értelmezhetjük Gárdonyi Géza 1902-ben megjelent *Láthatatlan ember* című regényét. Ráday és Gárdonyi művei között születik meg az összes, őszinte, a hunok-magyarok rokonságát hirdető nemzeti hősköltemény, Pálóczi Horváth Ádám *Hunniás* (1787), Csokonai Vitéz: *Árpádiász-töredék* (~1795), Aranyos-Rákos Sándor *A székelyek Erdélyben* (1823), Vörösmarty *Zalán futása* (1825), Pázmándi Horváth Endre *Árpád* (1831), és végül Arany János *Buda halála* (1863) című eposza.²⁴ Vörösmarty és Arany eposzai remekművek a maguk nemében, jelentős közönségsikert is arattak, de az *Edda*, *Nibelung-ének* és a *Kalevala* bűvkörében élő honi közönség nem elégedett meg velük. Gárdonyi *Láthatatlan ember* című regénye (1902) viszont osztatlan tetszést aratott, s sokáig minden idők legjobb történelmi regényének tartották. Herczeg Ferenc, korának legnépszerűbb írója, szintén jelentkezett 1902-ben egy témába vágó regénnyel *Pogányok* címmel, de ennek mai recepciója oly csekély, hogy az időhatárt Gárdonyi művéhez helyeztük.

A nemzeti ébredés korában a kutatásnak és részeredményeinek közösségi-politikai szerepe tagadhatatlan. Két tényező nehezítette ugyanakkor a kutatást és a művészi újraírást, az egyik a magyarság egyedüllétét és esetleges nemzethalálát vizionáló gondolkodás, amely szimbólumot látott abban, hogy az őseposz „sem” kerül elő. A másik tényező, hogy a 19. század harmadik harmadára a finn-ugor-elmélet válik a tudományosan elfogadottá, s ezzel a hun-magyar regék közt őseposzt keresők elveszítik tudományos háttérüket. Vörösmarty korában még politikai-kulturális jelentőséggel bírt az őseposz-kutatás, Ady korára viszont néprajzi részkérdéssé válik, s ezzel az őseposz iránti érdeklődés jelenősen csökkent

23 Magyar Néprajz (2002): VII/3. 353.

24 Az összeállítást lásd bővebben: *Kelecsényi*, 2001. 122.

is – nem beszélve arról a jelentős eszmei változásról, hogy a romantika mítosz kultuszát felváltotta a korai modernség pszichoanalízis iránti érdeklődése.

Mondakör	Jelölt valóságalelem	A kánon helye	Kései műalkotás	Mai szerepe
1., Hunor-Magyar	Törzsszövetségek	Kézai-krónika	Arany: Rege a csodaszarvasról (1855)	Hunor – kereszt-név
- Csodaszarvas	Szkita áldozati állat, „őszanya”	Kézai	Undi: A csodaszarvas vadászata, festmény (1905)	Vágtázó Csodaszarvas Együttes
- Fehérló	Sztyeppei életmód, „a világ”	Csáti Pannóniai éneke	Kemenes Géfin: A Fehérlófia nyomában (2012)	Nincs jelen
- Tetejetlen fa	A tajgai életmód, Világmodell	(Népmesék)	Böszörményi: Gergő és az álomfogók (2002)	kulcstartók, ingek, szöttek 'folkart' díszítése
2., Atilla	Fejedelmi méltóságnév	Priszkosz rétor, Nibelung-ének	Gárdonyi: Láthatatlan ember (1902)	Gyakori kereszt-név; <i>Éjszaka a múzeumban</i> (2006) c. film szereplője
<i>Csaba királyfi</i>	Atilla egyik fiának közkeletű magyar neve	Kézai-krónika	G. Nagy: Csaba királyfi, rockopera (2011)	Gyakori kereszt-név
- Hadúr kardja	Atilla király hatalmi jelvénye	Priszkosz rétor	Arany: Buda halála (1855)	Nincs jelen
- Turul (=griff)	A sztyeppei életmód, Atilla jelvénye	Kézai-krónika	Jankovics: Fehérlófia (1981)	Köztéri szobrok (és viták róla)
3., Álmos	Vérszerződés, „szent áldozat?”	Gesta Hungarorum	Mosonyi-Szigligeti: Álmos (1861) opera	Ritka kereszt-név
- <i>Emese álma</i>	Az uralkodó-ház törvényesítése	Képes-krónika	Jankovics Marcell: Ének a Csodaszarvasról (2002)	Emese – gyakori kereszt-név
4., Szent István	Szent Korona / töviskoszorú	Hartvik-legenda	Makkai: Magyarok csillaga (1937)	Mára ritka kereszt-név
Szent Korona	A királyi hatalom legitimálása	Szent István-legenda	Benczúr Gyula: Szent István felajánlja a koronát (1901)	Címerben, Szentkorona-tanok (sic!)

2. táblázat: Az ősmagyar mitológia klasszikus szereplői és témakörei

A közvélemény előbb Vörösmartytól, majd Aranytól várta az őseposz rekonstruálást, és amikor tőlük azt nem kapta meg, akkor hasadt meg először a nemzeti mitológia és identitás szellemi horizontja. Az önjelölt kutatók immár saját mitológiákat kezdtek létrehozni, s oly mértékben tértek el még a hun-elméletek

krónikás hagyományától is, hogy azt már a mainstream képviselői csak iróniával tudták kezelni. Jókai *A jövő század regénye* című hatalmas eposza említi azt a példát, amikor a Himalájában rekedt ősmagyarokat kutató Tatrangi Dávid távollétében „tudósok” kritika nélkül magyarázzák a forrásokat (Jókai, 1981. II/123-124.). Túlfűtött erotikus vágyak és elfojtott félelmek sokasága burjánzik ki a „tudósok” szakolvasataiból, amelyek egy időre még Tatrangi hű feleségét is tévútra vezetik.

Összegezve az ősmagyar hiedelemvilág második recepciótörténeti korszakát, azt látjuk, hogy a kutatás elindult (főként Ipolyi munkássága emelkedik ki), a szépirodalmi törekvések a legnemesebb remekműveket hozták létre (*Zalán futása*, *Buda halála*, *Láthatatlan ember*), de a finnugor elmélet tudományos térnyerésével párhuzamosan már ekkor létrejöttek az ellenmitológiák.

A kitalált ősvallás újrairásai

Gárdonyi regénye után egészen 1981-ig nem születik jelentős műalkotás, a néprajzi kutatások viszont lényegi előrelépést tettek, így Diószegi Vilmos összehasonlította a finn-ugor és altáji mondavilágokat a magyarral. Korai halála után számos kutató folytatta munkáját, s mára világosan áll előttünk a táltos-kultúra, a népi életmódot és gyógyászatot meghatározó szokásrend, illetve számos népmese feltételezhető összefüggésrendszere.

A friss néprajzi kutatásokra támaszkodva az első kortárs művészi újrairás 1981-ben született, amikor Jankovics Marcell bemutatta a *Fehérlófia* című rajzfilmjét. A film 1984-ben elnyerte a „Minden idők legjobb rajzfilmje” díjat Los Angelesben. A különböző archetípusok egymásra vetítése (pl. a fehérló mint őszanya), a mitológiai elemek aktualizálása (pl. a tizenkétfejű sárkány tankként jelenik meg) és párhuzamos archaizálása (pl. Kőmorzsoló egy újkőkori ember) révén a mese az ősmitológia egyik alapsíkját tárta fel. A rajzfilm esztétikai jelentősége az, hogy ősi történetet mesélt el korszerű jelképek segítségével lelki tanulságokat hitelesen megfogalmazva. Korunk mitológiai műalkotásai között kiemelkedik mélységével, sajnos, csak kevés kalandregény követi ezt az újrairási stílust (pl. Böszörményi *Gergő-sorozata*).

Aczél György kultúrpolitikus személyes jóváhagyásával készült az „ősvallás” egy másik aktualizálása, az *„István, a király”* (1983) című rockopera. A kor két legismertebb zenésze, Szörényi Levente és Bródy János által létrehozott, a népzenei elemekre és a korabeli beat-trendekre épülő zenemű a magyar történelem egyik jelentős mozzanatát árulók és áldozatok kliséjére redukálva mutatta be, ráadásul a hatalmi harc felületének egy a korban már meghaladott kulturális vitát választott: a pogányság-kereszténység kérdéskörét. A pogányságot képviselő Torda táltos nemcsak nem áttal orvgyilkosságot ajánlani Koppány figyelmébe, de egy olyan szertartást is megtart, amelynek korabeli mását a Greenpeace-aktivisták hozták divatba Nyugaton. István király vívódó alakja ugyanakkor ellentmondásos, mert számára a római kereszténység felvétele a hatalmi játszma egyik lépése, amelybe belefér a legyőzött ellenfél felnégyelése. Jól mutatja az őstörténeti polémiaikat a rockoperával kapcsolatban, hogy a szerzőpárossal közös újrendezések

(pl. 2008, 2013) során egyre inkább eltolódott a hangsúly a történeti kérdésekről az aktuálpolitikai felhangokra. A népszerű rockopera szomorú következménye, hogy az ősmagyarok hiedelemvilága bálványimádó, többnejűséget és többistenhitűséget tartalmazó vallásosságként rögzült a nem-szakmai köztudatban.

Mindkét alkotó a rendszerváltás után is kísérletet tett hasonló témakörű, nagyszabású műalkotásra, ám egyiküknek sem sikerült sem a korábbi színvonalat, sem a sikert újra elérnie. Jankovics Marcell *Ének a csodaszarvasról* (2002) című animációs filmje – amelyhez felkérte Szörényi Leventét zeneszerzőnek – új csokorba gyűjtötte a szóbeli és írásos hagyományokat. Ezúttal nem egy cselekvő főhőst állított az események (monda-kompilációk) középpontjába, hanem a személyiség nélküli, misztikus totemállatot, a csodaszarvast. A csodaszarvas esetenként az ősa-istenséget, máskor egy mesebeli lényt, néhol csupán a rénszarvast, végül helyenként a vándorló elő/ősmagyar csoportokat/törzseket jelképezi. Bármelyiket testesíti is meg, dramaturgiailag nem súlyos szereplő. Az őseposz e kései újraírása többek között a valódi főszereplő hiányában nem tudott maradandóvá válni. Noha képi és szövegi tartalma esetenként erős feszültséget tár fel, a közönség meg hasonlott vele kapcsolatban.²⁵

Hasonló a helyzet Szörényi Levente új, mitológiai rockoperáival (*Atilla, Is-ten kardja*, 1993/1999; *Veled, Uram!*, 2000; *Árpád népe*, 2006). Ezek a zenés drámák még nyíltabban élezi ki a pogányság és kereszténység hatalmi feszültségét, ezért/mégis szubkultúrába szorultak vissza. Mindhárom rockopera nosztalgikus zeneiségű, történetében izgalmas, mégsem tud már tömegeket megszólítani jók-rosszak kettősségére épülő szemléletével. Szörényi útját folytatta G. Nagy István Ilián *Csaba királyfi* (2011) című rockoperájával, amely jelenleg főleg erdélyi kulturális jelenség.

Év	Regények	
2000	Bán Mór: Nomádkirály I-IV.	Fonyódi Tibor: A korona hatalma
2002	Böszörményi Gyula: Gergő I-V. (2002-2006)	Fonyódi Tibor: A Hadak útja I-VII. (Tordatrilógia, Horka-tetralógia; 2002-2013)
	Szélesi Sándor: Legendák földje I-III. (2002-2003)	
2004	Benkő László: Honfoglalás I-III. (Táltosidők, Idegen tüzek, A megszerzett föld)	
2005	Böszörményi Gyula: Zsófi I-III. (2005-2008)	Barócsi Tibor: Attila I-III. (2005-2009)
	Hász Róbert: A künde	
2007	Böszörményi Gyula: Monyákos Tuba I-III. (2007-2010)	
2008	Németh Dezső: Táltosének	

²⁵ A kritikákat esztétikai, közéletre utaló narratív és mitológiai szempontból mutatja be és elemzi Hubbes, 2014b, 96. Hubbes mutatta ki azt is, hogy a rajzfilm nemzetképét nemcsak a közéleti referenciák alapján érték támadások, hanem az alternatív mitológia-értékek alapján is. Így Molnár Tibor 2010-ben közreadott *Az Ég fia* című animációja egy ellen-Csodaszarvas képszoveg. vö. Hubbes, 2014b. 98.

Év	Regények	
2009	Géczy János: A Királyok Királya	Böszörményi Gyula: Rontásűzők I-III. (2009-2013)
	Újra megjelent: Tormay Cécile: Az ősi küldött (1937)	
2010	Géczy János: Árpád vezér	Cey-bert Róbert Gyula: A sólyom népe
2011	Kövesi Péter: Pilis-összeesküvés	Géczy János: A bizánci paktum
	Rozsnyai János: A táltos keresztje	Nyulász Péter: Helka-trilógia (2011-2015)3
2012	Jezsó Ákos: A világ koronája	Márki István: A remete hagyatéka
	Benkő László: Viharlovások 1-3. (2012-2014)	Cey-bert Róbert Gyula: Atilla, a hun üzenet
2013	Újra megjelent: Makkai Sándor: Táltoskirály (1934)	Cey-bert Róbert Gyula: A pozsonyi csata
2014	Szántai Zsolt: Pártusok kincse – A Seuso-eredet	Ősi János: A lovagkirály keresztje – Szent László regénye
	Zelenay K.T.: 2038, avagy a magyar történelem eltítkolt lapjai	

3. táblázat: A mitológiai regények a megjelenés sorrendjében²⁶

A két életút rendszerváltás utáni felemás elfogadottságát nézve - főként a töredezett társadalmi nyilvánosság felől -, szinte megmagyarázhatatlan a mitológiai kalandregények 2000 utáni rendkívüli népszerűsége. A mitológiai regények 2000. évben induló rajtja érthető az ezredfordulót és a Szent Istvánra való emlékeztetést megszervező közéleti és kulturális programból. Bali János elemzésében számos társadalmi, nyilvánosság- és identitásbeli kérdést mutat be, amelyek értelmezik a fellobbanó „táltos-kultuszt”, de amely – mint az előző példák mutatták, mégsem tudták életben tartani a két művész életművét záró alkotásokat (*Bali*, 2012. 149.). Az is igaz, hogy a másodmodern korszak újra divatba hozta a történelmet, illetve pontosabban: az *alternatív történelmet*, a *sosem volt egykoront*, a *fiktív múltat*. Ekkor íródik például Darvas László *Könyvmutatványosok legendája* (1999), Esterházy Péter *Harmonia caelestis* (2000), vagy Szilágyi István *Hollóidő* (2001) című műve. Az ezredfordulót követő tizenöt évben ötven mitológiai kalandregény látott napvilágot (l. 3. táblázat). A szépirodalomban korábban csak helyyel-közzel (szép kivétel: Weöres Sándor *Holdbéli csónakos* című mesejátéka) megszólaltatott „ősmagyar vallás”-t az egyes szerzők által többé-kevésbé tudatosan is vállalt „mitológiai iskola” (pl. Fonyódi Tibor, Nyulász Péter vagy Böszörményi Gyula) szólaltatta meg.²⁷ Az

²⁶ Természetesen, mint minden összegző táblázat, úgy ez sem tudja a teljes szöveg-univerzumot vakfoltok nélkül átlátni. Csak olyan regény került a táblázatba, amelyet a jelen szerző látott, olvasott, megismert, A táblázatból így például hiányzik Avatara (Bácsfi Diana Boglár) számos írása, pl. a *Nimród Krónikák I-II*, Magyar Menedék Kiadó gondozásában, Budapesten, én. <http://megoldaskapu.hu/avatara-eloadasainak-gyujtemenye/avatara-konyvei>

Szintén kimaradt György Attila: *Harminchárom nemzedék* című regénye, Magyar Könyvklub, 2002. ld. erről bővebben: <http://home.hu.inter.net/kortars/0302/simon.htm>

²⁷ Az írók a Történelmiregény-írók Társaságaként közös egyesületet is létrehoztak 2013-ban. <http://tortenelmiregeny-trt.hu>

„ősmagyar újvallás” téma szociológiai, tömegkulturális és teológiai olvasatának mára jelentős a szakirodalma, de jelentős a témakör önreflektív, kritikus közön-sége is.²⁸

A kortárs mitológiai regényekről röviden

A számos sikeres szerző közül kiemelkedik a gyerek/mese-regények két sztárja, Böszörményi Gyula és Nyulász Péter, mert első mitológiai kalandregényükkel mindketten elnyerték az Év gyermekkönyve díjat (Böszörményi: *Gergő és az álomfogók*, 2002, Nyulász: *Helka – A Burok-völgy legendája*, 2011). Kisebb kultusz övezi az ifjúsági irodalmat gazdagító Bán Jánost és Fonyódi Tibort, akik „fantasy”-íróként váltak ismertté. Mellettük népszerű még Cey-bert Róbert Gyula és Géczy János – akik főként az összeesküvés-elméletek mentén alkotják meg szövegeiket. Böszörményi és Fonyódi ismert tévésorozatok alkotójaként szerzett alapvető dramaturgiai ismereteket, s esetenként éppen ezen tapasztalatuk válik műveik kárára. Mindketten termékeny szerzők, Böszörményi jelenleg tizennégy, Fonyódi nyolc kötetet publikált már az ősmagyar mitológiai szövegeiből. Az újságíró Bán János nagy sikerű, képzelt időben játszódó tetralógiája (*Nomádkirály*) óta Hunyadi-eposzát írja. A *Helka* szerzője, Nyulász Péter szintén újságíró, azonban ez az ő szerkesztésmódját kevésbé határozza meg.

A Nagytörténet kortárs újraírásainak előképe számos irodalmi szöveg (többek között Jókai történelmi regényei), de letagadhatatlan Gárdonyi Géza *A láthatatlan emberének* a hatása. Viszont sem a huszadik századi magyar történelmiregény-iskola (Bánffy Miklós, Makkai Sándor, Móricz Zsigmond) szövegeire, sem a romantika hőséneke kísérleteire nem hivatkoznak a szerzők.²⁹ A szépirodalom huszadik századi elbeszélés-technikai újításából a fentebb említett kalandregények-írók nem vettek át eszközöket. Egyetlen ellenpélda Kemenes Géfin László *Fehérlófia I-IV* (1991) című kötete, amelyben a Fehérlófia egy 1956-os magyar emigráns (maga az író álnéven), s ezzel Márai menekült figurájának, Ulysses alteregója. Kemenes posztmodern, Joyce-i tudatfolyamra épített regényében a népmesei elemek és a kortárs valóság drámai összeütközése zajlik, amelyet főként a nyelvi regiszterek révén érzékelhetünk. Kemenes utolsó munkája a *Fehérlófia nyomában* (2012) tovább folytatja a valóság és a népmese együttes aktualizálását.

Kemenestől is eltérő ellenpélda egy ponyvaregény-kötet, amelyben két rövid elbeszélés/kisregény parodizálja a magyar mitológiaszereplőit, helyszíneit és néhány eseményét. Juhász Viktor *A Rádiumember magányossága* (2003) és Tokaji

28 A témakört behatóan elemzi – irodalmi és szociológiai szempontból: *Szeverényi*, 2014., különösen hangsúlyosan: a 120-121.

A youtube-csatornán az egyik „ősmagyar zene” 123 000 látogató által meghallgatott felvétele alatt például a következő bejegyzés áll: „Talán ez a zene tényleg visszamutat a magyarság spirituális múltjára – nem vallási, nem nacionalista, hanem valami sokkal mélyebb, sokkal valódiabb értelemben”, <https://www.youtube.com/watch?v=HnboCHR4XrA&list=PL5kTIXOTrwGLNy2AvESYdRcMqgccpvVxC>

29 Olyannyira nem, hogy Fonyódi a „Hullatja levelét az idő vén fája” sort Komjáthy István Mondák könyve című gyűjteményéből eredezteti, s nem ismeri fel benne Arany János Buda halála című eposz kezdősorát. *Fonyódi*, 2011. 264.

Zsolt *Turulfi* (2007) című írása az 1930-as évek fiktív Budapestjén játszódik, ahova a magyar mondavilág alapján elnevezett szuperhősök vissza-visszajárnak, és elhárítanak egy-egy világméretű katasztrófát.³⁰ Az ironikus utalások és a stíláris könnyedség révén a legigényesebb magyar ellen-mitológiai szövegek jöttek létre, amelyek világát, remélhetőleg, más szerzők tovább bővítik majd.

A többi, kortárs mitológiai regény a romantika mindentudó elbeszélői pozíciójából íródik és a szappanopera-sorozatok szerkesztési technikáit figyelhetjük meg a dramaturgiájukban. Általában két cselekményszál fonódik többé-kevésbé egymásba, de az egyik vonulat főcselekményként kiemelkedik. Jellemzően sok a környezetrajz és a filmes csattanó, esetenként az öncélú erőszak, de rendszeres technika még az álzárlatba futó fokozás, valamint a halmazozott késleltetés. Néhány hangsúlyos előrevetítést, vagy apró szünetet jelző kitekintést leszámítva a cselekmény évkönyvszerűen halad előre. Viszonylag kevés a jól eltalált magánéleti szál (kiemelkedik Benkő *Táltosidők* című regénye), inkább kelti a cselekményt megakasztó epizód jelleget a szerelmi, vagy családi jelenet.

A mitológiai regények témája rendszerint valamely jelentősebb történelmi alak. Fonyódi Tibor a hun időkben élő Torda táltossal mondhatja ki regényírói nézeteit: „A múlt mindig a mítosz, és a mítoszban nem az igazság a lényeg, hanem az üzenet.” (Fonyódi, 2011. 305) Fonyódi máshol maga vallja meg, hogy noha részéről hosszú kutatás előzte meg a regényírási időszakokat, szövegei mégsem a történelmi valóságot mutatják be. A regényíró teremt, s egy „sosemvolt egykoron”-t választják a legtöbben történelmi háttérnek. Az akadémiai elméleteket leginkább Benkő László követi, míg Szántai Lajos nagyívű ősnép-gondolatát Géczy János használja fel, és ugyanő foglalkozik a Herbert Illig német kutató által ismertetett időszámítás-hamisítás elméletével (pl. Géczy: *Bizánci paktum*) is.

A 19-20. századi néprajzkutatókat és hiedelemkutatókat a világfa, az egyistenhit elemei vagy a csodaszarvas érdekelték, a kortárs regényírókat elsősorban a Szent Korona ihleti meg (ld. 4. táblázat). Részben kapcsolódik a Szent Koronához, de sokban önálló témakör a Pilis rejtélye. A titokzatos Fehéregyház, a táltosok barlangrendszere, s olykor a Holdvilág-árok kerülnek előtérbe. A Pilishez kapcsolódnak, a sok esetben Grál-lovagként lefestett pálos rend tagjai. Ők a kortárs történelmi fantasyk közkedvelt áldozatai és természetfeletti erővel rendelkező keresztény táltosai is. Egy pálos újmitológia született az elmúlt évtizedekben, amely számos elméletet, valláselemet és mitológémát összetömörít egy Nagytörténet keretében (vö: *Povedák*, 2015. 715.; *Szeverényi*, 2014. 119.). Ennek egyik, jellemzően New Age-es, alapgondolatával (ti. a Pilis lenne a Föld szívcsakrája) még a XIV. dalai lámát is szembesítette az egyik fanatikus, de Őszentsége Tendzin Gyaco derűsen cáfolta e feltevést. Jellemző az újmitológia erejére (?), hogy a vallási vezető választását követően nem az állítást vizsgálták felül az irányzat képviselői, hanem a láma valóságát / hitelességét kérdőjelezték meg...

30 Juhász Viktor: Rádiumember magányossága, In: *Átjáró magazin*, II/5., 2003; Tokjai Zsolt. *Turulfi*, Korona K, Bp, 2007.

Témakör	Regények		
Isten kardja	Torda I.	Horka-tetralógia	Attila-trilógia
	A Királyok Királya	Atilla, a hun üzenet	
Szent Korona	Torda I-III.	A korona hatalma	A világ koronája
	2038 I-II	Bizánci paktum	A Királyok Királya
	Nomádkirály IV.		
Pálosok	Pilis-összeesküvés	A remete hagyatéka	A világ koronája
Szék(h)ely örök	Gergő II	Rontásűzők III	Hadak Útja I.
Táltosok	Hadak Útja I-VII.	Honfoglalás I-V.	Gergő I-V.
	Táltos keresztje	Rontásűzők I-III.	Zsófi I-III.
	Legendák földje 1-3.	Táltosének	A künde
Életfa (Tetejetlen fa)	Gergő I-V	Nomádkirály III-IV	Táltosének
	A sólyom népe	Helka 1-3.	
Csodaszarvas	Torda II.	A Királyok Királya	Gergő II.
	Legendák földje 1	Táltosének	

4. táblázat: Az ősmagyar mitológia kortárs szereplői és témakörei³¹

1. esettanulmány: „A múlt mindig a mítosz”³²

A hun-ősmagyar korszakkal foglalkozó szerzők számos történelmi féligazságot, kérdéses eseményt, titokzatos személyt találtak az eseménymesélés útjában. Ezek közül a legfontosabbak az Atilla-mondakörhöz tartoznak, hiszen Atilla király uralkodása a magyar történelem talán legjelentősebb mítosza. Aktualizálttá válik Bendegúz kapitány, Atilla nagykirály, Csaba királyfi is, akik a világalakító terveik mellett emberként jelennek meg, képzelt erényekkel és gyengeségekkel, szellemi magaslatoikkal és testi igényekkel. A legtöbb regényben a főszereplők korunkra utaló kijelentéseket tesznek. Az alábbiakban három regényt vetek össze mitológiai szempontok alapján: Fonyódi Tibor: *Isten ostorai* (Torda-trilógia I., 2002), Barócsi Tibor: *Attila mindörökké* (Attila-trilógia I., 2005), és Géczy János: *A Királyok Királya* (2009).

Fonyódinál Atilla nagyszabású uralkodó emberi gyengékkel, Barócsinál elérhetetlen apa, Géczynél pedig tudatos jellemfejlődés eredményeképpen bölcs világkirály, aki aláveti magát a sorsának. Barócsi főszereplője Csaba királyfi Irnek néven, Fonyódi főszereplője Torda táltos, Géczy központi alakja maga Atilla király. Ez utóbbi könyv a nagykirály lelki felkészülését: gyerek-, kamasz- és fiatalkorát rendszeresen ellenpontozza a római és bizánci udvar intrikáival. Torda ebben a regényben az atyai jóbarát, de a bölcs e lapokon Atillából válik, aki képes lesz könnyedén elfogadni a sorsát.

³¹ Hasonló táblázat közel azonos eredménnyel *Szeverényi*, 2014. 119.

³² Érdekes egybeesés figyelhető meg az ősnép-elméletekkel is kacérkodó Fonyódi mítosz-felfogása és az egyik legjelentősebb mitológus, Jan Assmann látásmódja között. Assmann szerint „a mítosz: megalapozó történetté sűrített múlt”. A két állítás közötti elméleti háttér ellenére, mindketten a múlt és mítosz szoros összeolvasását gyakorolják – eltérő eredménnyel (*Assmann*, 2004. 78.).

Közkedvelt kérdés, hogy Atilla látta-e a Szent Koronát? Fonyódi Tibor Torda táltosa egy látomásban mutatja meg Atillának, míg Géczy János főhőse megszerzi a beavató éket a „pártus testvérnéptől”. Géczy regényében Atilla felemelkedése és a korona megszerzése egy folyamat két oldala, s a nagykirály látomásában eggyé is válik a koronázási jelvénnel. Másik kérdés, hogy milyen bűvereje van az Isten kardjának. Fonyódi Tibor egy tetralógiát (*A háború művészete*, 2002; *Ármány éneke*, 2003; *A horka*, 2005; *Förgeteg*, 2006) szentel az Isten kardjának, amely Torda táltos és Levente horka számára egy kultikus hatalmi jelvény, amely nem önmagában, hanem a mögötte levő emberi nagyságtól válhat erőssé. Géczy viszont mitikus jelképként értelmezte, amelyet végül az Excalibur-ral azonosított.

Atilla és Buda kapcsolata esetében mind Fonyódi, mind Géczy elutasítja az Atillát illető vádakát, s Buda halálát mindenki rá jellemzően oldja meg. Géczy egy rablóvezér gyilkos törzsűzéséről tudósít, Fonyódi pedig Torda táltos által – Atilla tudta nélkül – szervezett összeesküvésről, amely vadászbalesetnek álcázta az esetet, hogy a politikailag egyre kínosabb királyt eltegye ura útjából. A szerzők számot vetnek a catalaunumi csatával. Géczy győzelemről ír, míg Fonyódi szomorú döntetlenről. Végül a szerzőnek el kell rendeznie a nagykirály halálát és temetését is. Géczy és Fonyódi Atillája miután teljesítette a nagy célját, Európát újraformálta, bevégezte földi feladatait, és eltávozott.

Az említett három szerző tehát szabadon használta fel a hunokról való ismereteket, és azokat egy logikai sorozatba illesztve új értelmet adott nekik. A történelem valóban mítosszá vált újírásukban.

2. esettanulmány – „Naptól vagyok, Holdtól vagyok”

Szabó Sándor irodalomtörténész nemzeti science-fictionként aposztrofálta Fonyódi Tibor 2000-ben megjelent, ősmagyar mitológiával foglalkozó első regényét, a *Korona hatalmát* (Szabó, 2002. 1.). A távoli jövőben a világűr mélyén játszódó bűnügyi történetben egy birodalmi nyomozó kutatja fel a magyar Szentkoronát, s eközben számos magyar mitológéával (pl. világfa-úrhajóval) találkozik. Miközben a nemzetközi detektív-regények és főként filmsorozatok fordulataival találkozunk, addig több esetben is előkerülnek mitológiai szereplők (pl. Szent István klónja), népszokások (pl. pünkösdi királyválasztás) és jelképek (pl. turul). A szöveg gyengéje, hogy nem törődik a szépirodalmi dramaturgia szabályaival, sem a szereplők árnyalt jellemzésével, sem a cselekmény logikailag szilárd vázával. Szappanoperára emlékeztető szerkesztésében két-három történet került egy kötetbe, amelyek között a személyek azonosságát leszámítva nincs igazán jelentős kapcsolat. Egyetlen egy példa álljon itt: a nyomozó főhős mellett megjelenik egy hányattatott sorsú szerzetes fiú, aki sokáig csak sodródik az eseményekkel, később belekóstol a testi szerelem örömeibe, de egy nappal később a fekete táltosok beavatják Szent Istvánnak (sic!), s innen kezdve immár a Szentkirály-i eszme foglya.

Még nyilvánvalóbban íródik újra az ősmagyar mitológia Fonyódi Tibor Tordatrilógiájában (*Isten ostorai*, 2002; *Naptól vagyok, holdtól vagyok*, 2011; *Fokos*, 2013).

Ezekben a szövegekben ugyan esik szó révülésről, és néhány varázslatról, de leginkább fekete mágiáról olvashatunk. Torda mellett a „mén” és „szabír” táltosok évszázadokon-évezredekén átnyúló mágiát alkalmaznak titkos népegyesítő összeesküvésük során. Fonyódi regényében a Turul Szövetség hét beavatott főáltosa irányítja a történelmet, hol az egyetemes, de nem ritkán a magánéleti szinten is. Az azonos korban és helyszínen játszódó Benkő-regények táltosai viszont éppen ellenkezőleg, egyszerű, szerény, bölcs gyógyítók leginkább, akik olykor ugyan elbeszélgetnek a felsővilággal, de nem varázsolnak. Sajnos, Benkő regényében a táltosok feltűnnek, teszik a dolgukat, majd eltűnnek – nincs időnk e rokonszenves szereplőket megismerni.

Fonyódi Tibor regénye, az *Isten ostorai* Torda táltos eposza, akinek fogantatásától küldetésén át haláláig tart az írás.³³ Bendegúz, Roga és Atilla nagykirályok csupán a történelem mellékszereplői, ám Tordán keresztül közvetlen közelről láthatjuk őket. A világokat mozgató uralkodók mellett politikai szereplőként a táltos egyenrangúvá válik, s néhány esetben magát a világeseményt is megváltoztatja; így ő Csaba királyfi és Álmos fejedelem vér szerinti apja (sic!), legyőzi Atilla királyt Róma előtt, s erőteljesen beleszól a hun királyválasztásba Roga támogatásával. Ezenkívül megalkotja az Isten kardja mítoszt és öt kötet erejéig irányítja az azt, valamint neki köszönhető a honvisszafoglalás előkészítése is.

3. esettanulmány: Kalandok a tetejetlen fán

Az ötven mitológiai regény közül husz játszódik közvetlenül a világfa ágain. A regények túlnyomórészt a mese és a mitológia határán járnak, főhőseik révülők, táltosok és sámánok, akik mindig egy adott életszakasz feladatával érkeznek a szellemi síkra. Németh Dezső *Táltosének* című lírai alkotása a hiányzó őseposzt kívánja (sokadszorra) pótolni. Szélesi Sándor regényeiben a főhős hol a honvisszafoglalás korszakában éli úzott életét, hol a világfán igyekszik rendbe hozni azt. A regény tanulsága, hogy bár nem születik mindenki táltosnak, révülni mindenkinek lehet, s olykor kell.

A magyar meseirodalmat alaposan átrendező Böszörményi Gyula hatalmas táltosvilága több idő- és létsík között egyensúlyoz. Böszörményi szemben Fonyódival, a kortárs néprajz által táltos-hagyománynak tekintett világot idézi meg, s főként a *Gergő-sorozatban* azt biztosan követi is. Későbbi meséiben már jelentős szerepet kapnak az egyéb szimbolikus és hétköznapi cselekedetek – de ő kényesen egyensúlyoz a hagyomány és fikció határán. Számos esetben utasítja el a fiktív hagyományokat építőket, így nála belső etikai parancs húne lenni a hagyományhoz. Böszörményi szereplői közül csak a legelfajzottabbak (pl. Orbánc – a *Gergő* és az *álomvámpírok* negatív hőse) engedik meg maguknak azt a cinikus hangot, amelyet Fonyódi regényeiben rendszerint a narrátor használ. Noha gyengébb pillanataiban (pl. a *Monyákos-trilógia*) Böszörményi is összefűz alig logikus,

33 Jellegzetes mitológémák alapján elemzi Szeverényi, 2014. 123-125.

dramaturgiailag kidolgozatlan szituációkat – szövegeiben végig meghallhatni az elbeszélő humánumát és az olvasó iránti szeretetét.

Böszörményi rege-tengerében mindegyik történet háttérében egy-egy lelki seb begyógyítása (is) áll, a kortárs lélektan és az ősmagyar hiedelemvilág kölcsönhatása eredményeképpen. Réti Gergő első táltoskalandja (*Gergő és az álmofogók*) révén oldja fel gyermekkori traumáját: el kell fogadnia édesapja halálát és saját magát. Második kalandja (*Gergő és a bűbájketrec*) során legyőzi a tekintélyszemélyekkel szembeni félelmét. Harmadik kalandja (*Gergő és a táltosviadal*) révén felnőtt, elbúcsúztatja mesterét, megismerkedik a szerelemmel és tudatosan megmenti saját álm-énjét. Utolsó nagy kalandja (*Gergő és az álmovámpírok I-II.*) során pedig megvívja élete első saját táltosviadalát, és megkeresi valódi élethivatását.

Gergő mostohahúga, Botlik Zsófi három révülő kalandja (*Zsófi és az elnévtelenedett falu*, *Zsófi és a Boszorkánypláza*, *Zsófi és az Ősboszorkány*) révén válik lányból hajadonná; szembenéz anyahiányával, megszelídíti a családjukban hosszú nemzedékeken keresztül elfojtott női sorsot és hajlandó elfogadni a – nem sztereotipizált – női szerepeket. Monyákos Tuba, a pipamocsok-lidérc három kötet alatt gyógyítja meg gerinctörése miatt sérült énképét, és épít ki szeretetkapcsolatot fiatalkora alvilági alteregójával.

A *Rontásűzők-trilógia* ikerlányai (Zengő Angelina és Endzsi) szintén háromkötetnyi időt kaptak arra, hogy megszeressék önmagukat, ikertestvérüket és az őket egyáltalán nem értő szüleiket, valamint a külvilág szemében eszelős nagymamájukat. A csodaért néha táltosparipán kell vágatni, máskor titkos kamrába kell elbújni, hogy biztonságban legyen a révülő teste az álmotuzás idejére, de van, amikor a titokzatos nagymama medálja és tükre is elégséges hozzá. A varázslat tehát a hétköznapi környezetben működik, mégha a mágikus igazságért mindig küzdeni kell az éberlelkű környezettel.

Böszörményi mitológiai regényei esetenként elének hozzák a csodaszarvast (pl. Gergő letőri a szarvát), máskor Iringó tündérkirálynőt, aki cserbenhagyta Csaba királyfit, láthatjuk Árpád vezért és IV. Béla királyt. Gergő és szerelme találkozik Evila Cselebeivel is és egy meg nem nevezett show-műsor népszerű vezetőjével. Gergő és az ikerlányok is többször belezuhannak az alternatív jelenbe és jövőbe. Hősei végigjárják a valós budapesti utcákat, Lipócia elképzelt csatornáit és a poszt-apokaliptikus Kőbányát. A Böszörményi-szereplők látszólag kamaszok, akik a szomszédjaink, a munkatársaink és esetenként családtagjaink, valójában a cselekményvezetés ravaszsága révén a gyanútlan olvasó hamarosan a benne élő gyermekkel játssza végig a mesét.

Amíg tehát Bán, Fonyódi vagy Géczy szereplői külső utazásokon alakítják a történelmet, addig Böszörményi hősei a magyar ősmitológia elemei segítségével önmagukban vándorolnak – a Diószegi és Eliade által feltárt táltos-beavatás rítusai szerint – minden esetben táltosdob-kíséretében. A szerző alapvetően vidám világában a jelennel szemben erős kritikát fogalmaz meg, a nem-lelki életmódot, saját szavával: örök-éberlélet elutasítja. Majd mindegyik regényében fellép a „kitalált ősvallás” képviselőivel szemben (pl. részeg díszmagyarba ötözött alakok tombolását festi a *Gergő és a táltosviadal*-ban). Böszörményi politizál is pl. a

Monyákos Tuba-sorozatban, illetve a *Gergő és az álomvámpirok* kötetekben. Ezek a kritikus kiszólások azokat érintik, akik nem a bartóki értelemben vett „tiszta forrásból isznak”. Másik jelentős aktualizálás Böszörményinél az apokaliptikus *Budapest*-látomások (pl. *Rontásűzők* elején megjelenő zeppelinek).

A magyar mitológiáról Böszörményi kísérlete révén kiderült, hogy összefüggő Nagytörténet írható belőle, hogy egy belső utazás elmesélésére kiválóan alkalmas, és az is, hogy messze több a tartalma, mint pusztán *regösök csacska meséje*. A lélekben élő segítőállat, a táltos-utazásnak nevezett meditáció, valamint a világfa-elképzelés választ adhat kortárs személyiség-gondokkal küzdőknek éppúgy, mint a gyakran révülőeknek.

Összegzés

A tanulmány célja az volt, hogy az ősmagyar hiedelemvilág folyamatos újraíródását bemutassa. Láttuk, hogy már a középkori krónikások is mítoszként kezelték az egykori hiedelemvilágot, már csak elemeit, rítusait ismerték, az egészet már nem látták át. Az ősmagyar hiedelemvilág a Tengri-kultusz, a kereszténység és a politikai célzatú újraírások következtében beolvadt részben a történetírásba, de sokkal inkább a mesék világába. A hagyományok kutatása során Arany János fedezte fel az egységes mitológia hiányát, és még inkább az őseposz elvesztét. A megmaradt mitológiai elemeket egy erkölcsi drámában összegezte (*Buda halála*), de a közvélemény számára „hiányzó” őseposzt Gárdonyi regénye pótolja. Ma már azt is látjuk, hogy a kortárs mitológiai regények sem az őseposzt rekonstruálják, mert e szövegekben a valós hagyományrétegekre erőteljes fikciók épülnek. Mivel az ősi hiedelemvilág a művészetben minden esetben a fikció és az aktualizálás révén jelenik meg, a kortárs regények azt a hermeneutikai folyamatot folytatják, amelyet már P. mester is említett a korabeli regösök kapcsán. Nehéz eldönteni, hogy a korabeli kobzosok, P. mester vagy a mai szerzők emelnek-e be több elmeszüleményt a hiedelemvilág újraírásaiba.

A kutatás nagy kérdése, hogy a *Zalán futása*, a *Buda halála* és a *Fehérlőfia* című magas színvonalú műalkotások sora gyarapszik-e még a kortárs regények valamelyikével. Párhuzamosan az esztétikai kérdésfeltétellel, az is nyilvánvaló, hogy a mitológiai kutatások során az egyes újrateremtett mitológémák (pl. a *turul*, *cso-daszarvas*, *Szent Korona*) esetén az közéleti, társadalmi nyilvánosságbeli és szubkulturális vetületek aktuális vizsgálata elengedhetetlen. Az ősmagyar hagyományok piacképessé váltak, pl. internetes társasjáték, ruhadivat, étkezési turizmus épül rájuk, ugyanakkor valós identitásbeli súlyuk még tovább csökkent. Az ősmagyar mitológiai kalandregények megjelenése és elterjedése a hazai irodalom korszerű válasza a *gyűrűk ura*- és a *Harry Potter*-receptióra, hosszútávú jelenlétüket feltehetően csak a Jankovics és Böszörményi által követett lelki-szimbolikus újraírás biztosíthatja a napi divatokkal szemben.

Felhasznált irodalom

- „Az Egyház élő hitével összhangban”, szerk.: Magyar Katolikus Püspöki Kar, körlevél, 2009. szeptember 19. In: <http://uj.katolikus.hu/cikk.php?h=1386>; Utolsó letöltés: 2015. 09. 24.
- Arany János (1962): Naiv eposzunk. In: Arany János Összes művei, X. kötet (*Prózaí művek 1.*, kiad. Keresztury Mária), Akadémiai Könyvkiadó, Budapest. 264–274.
- Assman, Jan (2004): A monoteista fordulat. <http://filozofia-miskolc.net/wp-content/uploads/2011/11/AssmannMonWendeHU.pdf> Utolsó letöltés: 2015. 09. 24.
- Assman, Jan (2004b): *A kulturális emlékezet. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban*. Atlantisz, Budapest.
- Diószegi Vilmos (1978, szerk.): *Az ősi magyar hitvilág – Válogatás a magyar mitológiával foglalkozó XVIII-XIX. századi művekből*. Gondolat, Budapest.
- Bali János (2012): Az ’ősmagyar’ mítosz a premodernitástól a posztmodernitásig. *Replica*, 80. 137-151.
- Boda László (2013): *Avar honfoglalás, magyar bejövetel*. Szófia K, Budapest.
- Bóna István (2000): *A magyarok és Európa a 9-10. században*. História – MTA Történettudományi Intézete, Budapest.
- Diószegi Vilmos (1998): *Samanizmus*. Terebess Kiadó, Budapest.
- Eliade, Mircea (1998): *Vallási hiedelmek és eszmék története III. Osiris*, Budapest.
- Eliade, Mircea (2005): *A samanizmus*. Osiris, Budapest.
- Eliade, Mircea, (2014): *Vallástörténeti értekezés*. Helikon, Budapest.
- Fodor István (2005): Az ősi magyar vallásról. In: Molnár Ádám, Molnár K. (szerk.): *Csodaszarvas I. kötet*, Budapest.
- Fonyódi Tibor (2011): *Naptól vagyok, Holdtól vagyok*. Gold Book Kft, Budapest.
- Graves, Robert (1960): *The Greek Myth, I. Revised edition*, Penguin, Harmondsworth.
- Hoppál Mihály (1996): A magyar samanizmus és honfoglalók hitvilága. In: Pócs Éva és Voigt Vilmos (szerk.): *Ősök, táltosok, szentek: tanulmányok a honfoglaláskor és Árpád-kor folklórjából*. MTA Néprajzi Kutatóintézet, Budapest.
- Hoppál Mihály (2003): Mítosz és szavak. *Tiszatáj*. 2003/Augusztus.
- Hubbes László Attila (2014): „Új magyar mitológia? Kutatási tapasztalatok és kihívások”, In: Povedák István – Szilárdi Réka (szerk.): *Sámán sámán hátán. A kortárs pogányság multidiszciplináris elemzése*. SZTE BTK Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék, Szeged, 34-54.
- Hubbes László Attila (2014b): „Új magyar mitológia kirajzolódóban. A tekintély-érvényesítés és a tekintélyrombolás retorikai eszközei két magyar animációs filmben”, In: Bakó Rozália Klára, Biró-Kaszás Éva, Horváth Gizella (szerk.): *Érvelés és retorika konferencia kiadvány – Argumentor Műhely*, Debreceni Egyetemi Kiadó, Debrecen – Partium Kiadó, Nagyvárad.
- Jankovics Marcell (1994): A népmeséink és a csillagos ég. In: Pap Gábor (szerk.): *Csodakút – tanulmányok a népmeséről*. Pontifex K, Budapest.
- Jókai Mór (1981): *A jövő század regénye*. Akadémiai Kiadó, Budapest.
- Katona Imre (1975): Elveszett naiv eposzunk (Magyar hősepika). *Létünk*. 1975/3-4., 74-84.

- Kerny Terézia (1996): László király szentté avatása és kultuszának kibontakozása (1095-1301). In: Pócs Éva és Voigt Vilmos (szerk.): *Ősök, táltosok, szentek: tanulmányok a honfoglaláskor és Árpád-kor folklórából*. MTA Néprajzi Kutatóintézet, Budapest.
- Kirk, G.S. (1993): *A mítosz*. Holnap, Budapest.
- Kríza Ildikó (1996): Az újraírt történelem (A honfoglalás mondája a XVIII. századi német forrásokban) In: Pócs Éva és Voigt Vilmos (szerk.): *Ősök, táltosok, szentek: tanulmányok a honfoglaláskor és Árpád-kor folklórából*. MTA Néprajzi Kutatóintézet, Budapest.
- Landgraf Ildikó (1996): A honfoglalás mondái a XIX. és XX. században. In: Pócs Éva és Voigt Vilmos (szerk.): *Ősök, táltosok, szentek: tanulmányok a honfoglaláskor és Árpád-kor folklórából*. MTA Néprajzi Kutatóintézet, Budapest.
- László Gyula (1967): *Hunor és Magyar nyomában*. Gondolat, Budapest.
- László Gyula (1988): *Árpád népe*. Helikon, Budapest.
- Lévi-Strauss, Claude (2001): *Myth and Meaning*. Routledge, London and New York.
- Kelecsényi László Zoltán (2001): *Atlasz – Magyar Irodalom*. Aetheneum 2000, Budapest.
- Magyar Adorján (1994): Leányszívű Bálint és Gyöngyszínű Ilona. In: Pap Gábor (szerk.): *Csodakút – tanulmányok a népmeséről*. Pontifex, Budapest.
- Pap Gábor (2003): Krónika képnnyelven elbeszélve. In: Pap Gábor és Szántai Lajos (szerk.): *Képes Krónika – Tanulmányok, magyar és latin szöveg*. Nemzeti Kincseinkért Egyesület, Budapest.
- Pócs Éva (1996): A magyar samanizmus a kora újkori forrásokban. In: Pócs Éva és Voigt Vilmos (szerk.): *Ősök, táltosok, szentek: tanulmányok a honfoglaláskor és Árpád-kor folklórából*. MTA Néprajzi Kutatóintézet, Budapest.
- Povedák István (2015): A szerzetes és a fehér táltos. A pálos újmitológiától a magyar újmitológiáig. In: Jakab Albert Zsolt – Kinda István (szerk.): *Aranykapu – Tanulmányok Pozsony Ferenc tiszteletére*. Kriza János Néprajzi Társaság – Szabadtéri Néprajzi Múzeum – Székely Nemzeti Múzeum, Kolozsvár.
- Szabó Sándor (2002): A korona hatalma és a nemzeti science-fiction. In: *solaria*. hu; http://www.fonyoditibor.hu/wp-content/uploads/2006/03/szs_korona_hatalma_essze.pdf; Utolsó letöltés: 2015. 09. 24.
- Szathmári István (2010): Miről árulkodik a Pannóniai ének nyelve és helyesírása?. In: Csörsz Rumen István (szerk.): *Ghesaurus, Tanulmányok Szentmártoni Szabó Géza hatvanadik születésnapjára.*, rec.iti, Budapest.
- Szeverényi Sándor (2014): A nemzeti oktató ponyva nyomában. In: Povedák István – Szilárdi Réka (szerk.): *Sámán sámán hátán. A kortárs pogányság multidiszciplináris elemzése*. SZTE BTK Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék, Szeged, 115-128.
- Szörényi Levente – Bródy János (2014): *István, a király – zongorakivonat, készítette: Gyöngyösi Levente, Rózsavölgyi és Társa*, Budapest.
- Táltos szócikk, In: Katolikus Lexikon (<http://lexikon.katolikus.hu/T/t%C3%A1ltos.html>), Utolsó letöltés: 2015.09.24.

- Táltos szócikk, In: Néprajzi Lexikon, (<http://mek.oszk.hu/02100/02115/html/5-344.html>), Utolsó letöltés: 2015.09.24.
- Táltos zene kommentjei <https://www.youtube.com/watch?v=HnboCHR4XrA&list=PL5kTIXOTrwGLNy2AvESYdRcMqgcpvVxC>; Utolsó letöltés: 2015. 09. 24.
- Tátorján szócikk, In: Ortutay Gyula (szerk.): Néprajzi Lexikon V. kötet. Akadémiai Könyvkiadó, Bp., 1982) tátorján szócikke. <http://mek.niif.hu/02100/02115/html/5-477.html>; Utolsó letöltés: 2015.09.24.
- Tóth Péter (1996): A pogánykori őskultusz emlékei Magyarországon. In: Pócs Éva és Voigt Vilmos (szerk.): *Ősök, táltosok, szentek: tanulmányok a honfoglaláskor és Árpád-kor folklórából*. MTA Néprajzi Kutatóintézet, Budapest.
- Veres Péter (1996): A honfoglaló magyarok temetkezési szokásainak problematikája. In: Pócs Éva és Voigt Vilmos (szerk.): *Ősök, táltosok, szentek: tanulmányok a honfoglaláskor és Árpád-kor folklórából*. MTA Néprajzi Kutatóintézet, Budapest.
- Voigt Vilmos(1986): Miért és hogyan sokasodnak hiedelemmondáink? *Valóság* 29. évf. 10. sz. 79-88.
- Voigt Vilmos (1990): Sámán – a szó és értelme. *Nyelvtudományi Közlemények* 91. évf. 1-2. sz. 235-240.
- Voigt Vilmos (1996a): Az ősvallás fogalmáról és a honfoglaló magyarok vallási életéről. *Iskolakultúra: Természettudomány – társadalomtudomány* 6. évf. 9. sz. 15-18.
- Voigt Vilmos (1996b): Honfoglaláskori folklór. In: Pócs Éva és Voigt Vilmos (szerk.): *Ősök, táltosok, szentek: tanulmányok a honfoglaláskor és Árpád-kor folklórából*. MTA Néprajzi Kutatóintézet, Budapest.
- Voigt Vilmos (2000): Ezeréves-e a magyar folklór? *Ethnica* 2. évf. 4. sz. 97-99.
- Voigt Vilmos (2003): *A magyar ősvallás kutatás kérdése (Vallástudományi tanulmányok 4.)*. Magyar Vallástudományi Társaság, Budapest.
- Voigt Vilmos (2007): A magyar hősepika kezdetei (körülbelül). In: Jankovics József (szerk.): *„Nem süllyed az emberiség!” – Album amicorum Szörényi László LX. születésnapjára*. MTA Irodalomtudományi Intézet, Budapest
- Walkó György (1984): *Nibelungok*. Magvető, Budapest.

A nemzeti táj megképzése dokumentumfilmen A Hazajáró sorozat

Bevezető

A „mítosz”, a „mitikus”, a „mitologikus”, napjainkra egy hasznos értelmezési szemponttá nőtte ki magát, amelyet különböző társadalmi jelenségek, jelentéskonstrukciók leírására, felfejtésére sikeresen lehet alkalmazni. Ugyanakkor fontos látni, hogy egy túldeterminált fogalommal van dolgunk, amelynek jelentésébe számos értelmezés, elmélet belejátszik, hiszen használja a fogalmat a vallástudomány, az irodalomelmélet, a néprajztudomány, a történelemtudomány, a nyelvészet, de a pszichológia, a szociológia, az antropológia is. A mítosz ezekben a megközelítésekben egyszerre bizonyul szakrális történetnek, esetleg képzelet formálta mesének, ahogyan szimbolikus konstrukciónak (Cassirer, 1965), nyelvi-logikai rendszernek is (Lévi-Strauss, 2001). Ugyanakkor a mítosz egy konnotatív, elfedő jelrendszerként is értelmezhető, ami komplex szemiotikai struktúraként funkcionál (Barthes, 1983). A fogalom elsősorban ebben az utóbbi értelemben szerepel jelen tanulmányban, amelyet azért használunk, hogy érzékeltessük, mire szolgálhat az a komplex jelentéskonstrukció, amelyet a *Hazajáró* néven futó dokumentumfilm-sorozatból próbálunk felfejteni.

Habár a táj kulturális felfedezése elég késői képződmény az emberiség történetében, ez a felfedezés már a múlt ügye. Napjainkban a tájak reprezentációs formáinak túlbujánzásával találkozhatunk. Nemcsak mitikus történetekben, irodalmi, művészeti alkotásokban, tudományos, áltudományos munkákban jelenítődnek meg, kerülnek feldolgozásra, hanem filmekben, dokumentumfilmekben is. A környezetvédelmi, rekreációs mozgalmak, a turistaipar már rég felfedezte magának a tájat, ahogy a nemzeti táj irodalmi, művészeti, filmes, dokumentumfilmes megképzése sem új keletű dolog. Tanulmányunk ennyiben nem újító jellegű, csak arra törekszik, hogy egy aktuális példáját nyújtsa a tájjal kapcsolatos mitologikusnak is nevezhető jelentéskonstrukciónak¹. Annak a mély logikának a felfejtéséről van szó, amely a *Hazajáró* sorozat részeiben egységesen képződik meg, egységesen jut kifejeződésre. Ez a konstrukció nem mond el semmit a sorozat dokumentumfilmes értékéről, az érték kérdésének az eldöntését ezért inkább az esztétákra hagyjuk, ugyanakkor elismerjük, hogy vizsgálódásunknak van kritikai feladata is. Hiszen azzal, hogy mítosznak nevezünk egy jelentéskonstrukciót,

1 A tanulmány azt a nyomvonalat követi, mint az *Erdély-(de)konstrukciók* tanulmánykötet tanulmányai (Feischmidt, 2005.). E kötet bevezető tanulmánya egy megkonstruált Erdély-kép, Erdély-mítosz létezéséről beszél, amelybe az autenticitást, a nemzeti létezés bizonyítékát konstruálják bele. A tanulmányok pedig arra vállalkoznak, hogy bemutassák miként találják ki és rendezik be a megélendő autenticitás színpadaként a különböző mítoszok azokat a helyeket, amelyek a nemzetet mint érzelmi köteléket és élményközösséget teszik megtapaszthatóvá.

azt is elismerjük, hogy valamilyen hamis látszattal van dolgunk, amely, ahogy Roland Barthes is kifejti, úgy jön létre, hogy az, ami történeti képződmény „természetesnek” állítódik be, azaz konstrukció helyett adottságként mutatódik be (Barthes, 1983. 5.). A természetes történetiségét, az adottság konstrukciójellegét kimutatni mindig kritikai feladat, hiszen ezzel arra is rá lehet mutatni, mi fedődik el a hamis látszat által.

A *Hazajáró* sorozat a Duna Televízió és a Duna World magazinműsora, amely magát „a magyar turisták honismereti magazinműsoraként” határozza meg. A műsor célul a Kárpát-medence tájainak, természeti, kulturális értékeinek, történelmi emlékeinek, az ott élő emberek mindennapjainak a bemutatását tűzte ki. Ez a vizsgálódás nem ezeknek a célkitűzéseknek a megvalósulását kéri számon a sorozat részein, hanem a tanulmány címében kijelölt problémára fókuszál. Ugyanis az már néhány rész megtekintése után egyértelmű, hogy a tájak bemutatása nem a számvetés jegyében zajlik, hanem egy jól körülhatárolható ideológiát követ, ami azt jelenti, hogy sajátos poétikai és szemiotikai fogásokon, nyelvi paneleken keresztül a sorozatban a táj mitizálása történik meg azért, hogy a táj a nemzeti test részeként funkcionálhasson. Ezt a megképződést néhány irányadó kérdés megválaszolása révén próbáljuk felmutatni. Ezek kérdések a következők:

- Hogyan működik a dokumentumfilmekben a tájmegjelenítés poétikája?
- Hogyan történik a táj nemzetiesítése?
- A nemzeti táj konstrukciója milyen elvek és érdekek mentén megy végbe?
- A táj mitizálása hogyan kapcsolódik a nemzeti jelleg megjelenítéséhez?
- A tájak bemutatásán keresztül hogyan történik meg a leszakadt országrészek szimbolikus integrációja?

Amikor a tájmegjelenítés poétikájáról beszélünk, akkor a poétika alatt nem a költészet elméletét értjük, ahogyan az irodalomtudomány is használja ezt a kifejezést. A poétika a mi megközelítésünkben a jelentésadás módját jelenti, tehát azoknak a nyelvi alakzatoknak, képzettársításoknak, a leírást, a megjelenítést lehetővé tevő sémáknak az összességét, amelyek révén konstruálódik bármilyen tartalmi összefüggés. Ebben az értelemben használja a történettudomány vonatkozásában a poétika kifejezést Hayden White is, aki a történelem poétikájáról beszél, mint annak a módjáról, ahogyan a történész alakot ad a történeti mezőnek (White, 2001). Nemcsak a történelem, hanem a táj is rászorul ilyen alakadásra, különben amorf képződmény marad. A nemzetiesítést tekinthetjük az alakadás egyik módjának, ami révén a táj egy meghatározott jelentéssel ruházódik fel. Az alábbi fejezetben a táj és a nemzet között megvonható kapcsolatot próbáljuk egyértelműsíteni, annak a történeti vonatkozásnak a rövid áttekintésén keresztül, ami a tájat a különböző jelentésadások tárgyává avatta.

Jelentésteli terek – a táj mint filozófiai probléma

A táj fogalma egy komplex fogalom, amit nagyon nehéz pontosan körülhatárolni. Mivel a táj valahol a természet és a kultúra határán helyezkedik el, a táj filozofikus-teoretikus megközelítései könnyen elvéthetik tárgyukat. A tájat hol a természettel, hol a környezettel szokták szembeállítani. Míg a természet a tájhoz képest „üres”, a táj ezzel szemben az emberre vonatkoztatott, ennyiben telített. A környezet a tájhoz képest pedig a hasznosság, a felhasználhatóság szempontjából határozódik meg. Ezek a megkülönböztetések azonban könnyen félrevezetőnek bizonyulnak, hiszen a természet „üressége” csak a modernitás tudományos megközelítése számára evidencia, míg a tájra épülő turisztikai látványipar már rég megteremtette a táj hasznosságát, felhasználhatóságát (Juhász – Csejtei, 2012).

A táj felfedezése, a táj kérdésének a problematizálása, az emberiség kulturális történetének egy viszonylag kései állomása. Ezért beszél Juhász Anikó és Csejtei Dezső a filozófia tájvakságáról, amelyet Szókratész híres mondásával támasztanak alá, miszerint: „a tájak és a fák semmire sem tanítanak, csak az emberek ott a városban.” (Platón: Phaidrosz, 719.). A filozófiát a konkrét táj helyett az „ég fölötti táj” érdekli, amely érzékileg nem tapasztalható, csak a filozofikus ész előtt tárul fel (Juhász – Csejtei, 2012. 11.). A két szerző a táj felfedezését a 14. századhoz kötik, ténylegesen Petrarca egyik leveléhez, amelyben a költő egy hegy, a Mont Ventoux megmászásáról tudósít. Ezt a fordulatot követi később a tájfestészet 16. századi kibontakozása, amely a tiszta látványként feltáruló természet felfedezéséig, a táj esztétizálásáig vezet, majd az irodalom, a nemzeti történetírás, a nacionalizmus narratívái is felfedezik a tájat, később pedig a turizmus fókuszába kerül.

Ebből a rövid történeti áttekintésből is kiviláglik, hogy a táj jelentése, jelentősége az idők során sokat változott, amiből az is kiderül, hogy a táj nem egy előre adott képződmény, hanem az ember maga teremti a tájat, ahogyan Ortega Y Gasset is kiemeli, ugyanis a tájba folyamatosan belejátszik az az értelmezési keret, amivel a tájra pillantunk. Ezen gondolat elméleti kibontása teszi lehetővé, hogy jelentésteli terekről beszéljünk. A *spacial turn* gondolkodástörténeti fordulata, amit hol téri-, hol térbeli fordulatnak fordítanak, a tér kategóriáját kínálja a világ jelenségeinek megtapasztalásához, értelmezéséhez (Lásd. Warf – Arias, 2009). Ebben a megközelítésben a terek nem semleges képződmények, hanem az emberi jelentésadás tárgyát képezik (T. Szabó, 2008). A jelentésadás árulkodik a konstruálódó tájfogalomról is. A tájat tulajdonképpen mindig a szemlélő előfeltevései, értékei, vágyai töltik fel jelentéssel. Így lepleződik le a természetes megalkotottsága. S ezért tudunk beszélni a tér(táj) poétikájáról is, amely a táj behatárolásának módját, a leírási kritériumok szelekcióját, a képzettársítások összességét, a leírás-hoz használt metaforákat, szimbólumokat foglalja magában.

A jelentésadásnak számos módja van. Ezek közül a tanulmányunk szempontjából a legfontosabb a táj nemzetiesítése. „A nemzeti tér mint földrajzi táj és politikai, valamint kulturális hely viszonylag új történelmi képződmény.” emeli ki Gyáni Gábor (2010. 239). A nemzeti tér kialakulása feltételezi a nacionalizmus 19.

századi ideológiáját, ennek az ideológiának a gyakorlatba ültetését. Ez nem jelenti azt, hogy a 19. század előtt nem volt értelme a szülőhely, a haza fogalmának. Azonban az a térforma, amely egy egész nemzetet megillet, amely a nemzetet hordozza, táplálja, megtartja, kései képződmény. A nacionalizmus megjelenésének az eredménye a szoros, genetikusnak ábrázolt kapcsolat a tér és a nemzet között. Ebben az összefüggésben a tér nemzeti attribútum, míg a nemzet területiális entitás. Ugyanakkor a nemzetállami territorialitás a dolgok egyedüli, természetes rendjét képezi.

Ennek az összefüggésnek a fejleménye, hogy a tájból nemzeti otthon lesz. Ez az otthon mindig egy megtartó erőként ábrázolódik, aminek tulajdonképpeni természetét a begyökerezettség metaforája körvonalazza a legpontosabban. A nemzet ugyanis a nemzeti földbe (tájba) van belegyökerezve, a táj szüli meg a nemzetet. Ez a viszony metaforák, képzettársítások sokaságát szüli meg, amelyek minden olyan tájreprezentációban megjelennek, amelyek egy nép, egy népcsoport és egy tájegység kapcsolatát jelenítik meg. Így a *Hazajáró* sorozatban is dominálnak, ahogyan az alábbi tájpoétikai elemzések is nyilvánvalóvá fogják tenni.

A táj nemzetiesítése a sorozatban

Maga a sorozat rövid, körülbelül huszonöt perces részekből áll. Mindegyik rész egy tájegységet mutat be, általában két utazó útját követve, akik bejárják a tájegységet, illetve a tájhoz tartozó magyarlakta, vagy magyar vonatkozású településeket, helyeket. A sorozatban ugyanis nem csak a táj kerül bemutatásra, hanem ugyanannyira a környező települések, azok lakóinak az élete is, a sorozatot elsősorban a táj és a táj lakóinak a viszonya érdekli, ennek a viszonynak a felmutatása az elsődleges cél.

Minden rész egy meghatározott sémát követ. Mindig egy idézettel indít a sorozatrész, valamilyen magvas, megjegyzendő gondolattal. Ilyen idézetek többször is előfordulnak a rész során. Ami kiemelendő, hogy ezek a gondolatok, ahogy a legfontosabb kulturális referenciák is, többnyire a 19. század második feléből, a 20. század elejéről származnak. Ez a sorozat szempontjából az érvényes kulturális tudás időszaka. Az idézet után a környék magyar nevezetességeinek, a helyi embereknek a bemutatása következik. Sokszor kísérővé lépnek elő ezek az emberek, megjegyzéseikkel, gondolataikkal hitelesítve a látottakat. A bemutatást a narrátor kommentárja kíséri, aki többnyire egy archaizáló, metaforikus, dagályos nyelven beszél, egyszerre törekedve az érzelmi hatásra és a történelmi vonatkozás látszatának a megteremtésére. A környék bemutatása után a táj jellegzetességeinek az áttekintése következik, majd a befejezés, általában szintén valamilyen magvas gondolat formájában.

A sorozat általános jellegzetességeinek a kiemelése után rá lehet térni a mélyebb összefüggésekre. A táj és a lakók viszonyának bemutatása ugyanis néhány világosan megragadható sémát követ, ami nyelvi szinten a metaforahasználat egy bizonyos lehetőségével egészül ki. Ezek a poétikai eszközök pedig a „cselekvő táj” színrevitelét szolgálják, egy még kiemelendő értelemben.

Maga a bemutatás két általános sémát követ, amelyek a téma jellegzetességeiből következnek. A táj, mint térben és időben is kibontakozó összefüggés ugyanis egyszerre kéri a térbeli és időbeli ábrázolást. Minden reprezentációs médium a sűrítésre van ráutalva, hiszen nem tudja a tárgyat teljes egészében felmutatni. Így van ez ennek a sorozatnak az esetében is, amely egyszerre szabja át az időt és a teret, pontosabban hozzáigazítja a sorozat implicit célkitűzéseire. A következőkben az idő és a tér átszabásának a sémáit tekintjük át.

1. Az *idő átszabása* a történelmi folyamatok láttatásával függ össze. A sorozat két sajátos „vágást” alkalmaz az időfolyamattal kapcsolatosan. Egyrészt a táj és az ott élő emberek életének keretét egy hanyatlástörténet formájában adja meg. A leszakadt országrészek éltető közegükből szakadtak ki, abból a közezből, amely hátrahúzódva a múltba, a „szebb időkben”, „szebb múltban” létezik. Tulajdonképpen minden, ami megmaradt, ami megmutatkozhat, az idővel van harcban, az idő ellenében létezik. Másrészt a táj és a környezete szempontjából 1918-nál megállt az idő. Ugyanis a lényeges dolgok többnyire 1918 előtt történtek, csak ez a múlt a fontos, a jelen nem is létezik, illetve csak annyiban figyelemreméltó, amennyiben viszonyt tart fenn az ideális múlttal. Ebben az értelemben haza is ebbe a virtualizálódott és konstruált ideális múltba járunk.
2. A *tér átszabása* a tér kitüntetett pontjainak kiválasztásával és felmutatásával függ össze. Hasonlóan az idő átszabásához, ebben a vonatkozásban is az ideális tér megteremtése a cél. Ez az ideális tér a „történelmi haza”, amely mint egy óriási virtuális ernyő fogja össze a részeket. A részek azért tarthatnak bele ebbe a történelmi hazába, mert mindig csak azt látjuk, ami ezt a hozzátartozást igazolhatja. Ugyanis a táj vagy az üres nagyságát, vagy a nemzeti vonatkozásait tárja elénk. Ilyen nemzeti vonatkozás lehet egy emléktábla, egy elmesélt legenda, egy, a tájhoz kapcsolható történelmi esemény. A történelmi hazába való beletartozás érzését az is erősíti, hogy csak a magyar nemzetiségű emberek megvalósításai kerülnek bemutatásra. Egyáltalán a táj jelentőségét is a táj vonatkozásában alkotó, tevékenykedő magyar emberek megvalósításai határozzák meg. Hiszen ők fedezik fel, építik be a tájat, majd adják át a turizmusnak, ezáltal adva útmutatást a jelennek.

Az idő és a tér átszabása mellett még egy másik fontos tájpoétikai fogást ki kell emelni, ami szintén a táj nemzetiesítésének eszközeként funkcionál a sorozatban. Ez a fogás a metaforahasználattal függ össze, pontosabban a metaforahasználat egy olyan lehetőségével, amit a fogalmi metaforák George P. Lakoff nevéhez fűződő elmélete fedett fel (*Lakoff – Johnson, 1980*). Lakoff elmélete a gondolkodásunk, fogalmi rendszereink metaforikus jellegét emeli ki. Minél magasabb absztrakciós szinttel rendelkezik egy fogalom, annál rétegzettebb metaforahasználatra van szükség a kifejezéshez, hangsúlyozza Lakoff. Minden szó a szavak tág fogalmi tartományába van beágyazódva, amely biztosítja a szó megértését, a szó jelentésének a kifejtését. A fogalmi metaforákat a fogalmi tartományok közötti

megfelelések és leképezések alkotják, ahol céltartománynak nevezzük azt a fogalmi környezetet, amelyet ki akarunk fejteni a forrástartományt alkotó fogalmi környezet segítségével².

Mind a *táj*, mind a *nemzet* (a haza) egy magas absztrakciós szinttel rendelkező fogalom, amelyek megértéséhez, használatához, gyakran önkéntelenül, ki nem fejtett módon, más metaforikus jelentéseket hívunk segítségül. Így van ez a sorozatban is, ahol érdekes módon mindkét fogalom kifejtése érdekében hasonló metaforák mozgósítódnak, egy különös jelentéstranzakciót hozva létre. Egy két-irányú jelentésmozgás figyelhető meg, ahol egyik a másikat erősíti meg. Mind a *táj*, mind a *nemzet* (a haza) egyszerre minősítődik nagynak, hatalmasnak, kimagaslónak, ahogy védelmezőnek, megtartónak, ellenállónak is. A *táj* metaforikus jelentései ennyiben a *nemzet* metaforikus jelentéseivel kerülnek párhuzamba. De ugyanilyen párhuzamosság állapítható meg *természet* és a *múlt* jelentéstartományai között is, ahol a természet fenségessége a múlt nagyságával állítódik párhuzamba.

Néhány példa (kiemelések a szerzőtől):

- „Ez a mi országunk legerősebb határköve, védőfala, amely gigászi karjaival mintegy *eltakarni, feltartóztatni* látszik az északi hatalomnak hazánk mezszyeire irányzott pillantásait, vágyait.” (Magas Tátra – a magyar turistaság bölcsője)
- „Torockó ugyanis úgy elbújt a hatalmas mészkőszikrek közé, hogy mintha még *az idő sem vette volna észre*, úgy elkerülte.” (Torockói-hegység – az ötödik szék titka)
- „Élve a meghívással, most a kincses Erdély legizgalmasabb, *talpig székelv mészkeővonulatát*, a Hagymás-hegységet járja be a Hazajáró.” (Hagymás-hegység – a csíki Alpok)

Ezekből a példákban világosan látszik, hogyan vezet a *táj* metaforizációja a nemzeti *táj* gondolatához. A „védelmező *táj*” metaforikus jelentéskapcsolata képezi a háttérét annak az összefüggésnek, ami a *táj* és *nemzet* között megvonható. A fent kiemelt párhuzamosság ugyanakkor alapját képezi a sorozatban gyakran hangoztatott, különben egyáltalán nem magától értetődő gondolatnak is, miszerint szeretni a természetet ugyanazt jelenti, mint szeretni a haza földjét és népét.

A sorozatból is világossá válik, hogy csak a „cselekvő *táj*” képzelete tud kapcsolatot teremteni a *nemzet* és a *táj* fogalmi tartománya között. „A *táj* megcselekszi, hogy naturalizálja azt, ami mélyen kulturális” – emeli ki Denis Cosgrove (Cosgrove, 2004. 68.o.). A *nemzet* és a *táj* közt természetesen beállított kapcsolat valóban mélyen kulturális produktum. Ahhoz, hogy érvényessé váljon, hogy „naturalizálódjon”, a *táj* „cselekvésére” van szükség. De mit „cselekszik” meg a *táj* a sorozatban?

2 Például, amikor használjuk a „megnyerte a vitát” szókapcsolatot, akkor a „vita” és a „küzdelem” két fogalmi tartományát feleltettük meg egymásnak, ahol a „vita” a céltartományt, míg a „küzdelem” a forrástartományt jelöli.

Először is közvetít a múlt és a jelen között. Ezt úgy tudja megtenni, hogy megőrzi a múlt nyomait, nem hagyja, hogy az idő pusztító ereje felszámolja azokat. Másrészt biztosítja az állandóságot a változásban, a hanyatlásban. Amit elveszített a nemzet a történelemben, a táj azt megőrzi, s így válik a megmaradás szimbólumává.

Konklúziók

A fenti elemzésekből is világossá válhatott, hogy a *Hazajáró* sorozatban a tájmegjelenítés poétikája jól meghatározott elveket követ. Ezek közül hármat emeltünk ki: az idő és a tér átszabását, illetve a metaforikus jelentésátvittelek rendszerét. Ezek a fogások mind a cselekvő táj színrevitelét szolgálják, ami szükséges a nemzeti táj konstrukciójának a megalapozásához.

Ugyanakkor az is kitűnik az elemzésekből, hogy a nemzeti táj konstrukciója a sorozatban a „történelmi haza” még ma is létező érvényességét hivatott alátámasztani. A sorozatban a különböző poétikai fogásoknak köszönhetően a „történelmi haza” mint ma is érvényes hely létezik. Hiszen minden, ami lényeges a táj szempontjából ehhez a hazához kapcsolható. Azzal, hogy a táj közvetít a múlt és a jelen között, tulajdonképpen a leszakadt országrészek szimbolikus integrációját valósítja meg a történelmi hazába.

Elemzésünk végére érve feltehető a kérdés: hogyan értékeljük a sorozatban kibontakozó jelentéskonstrukciót? Mennyiben tekinthető „mítosznak” a történelmi haza? Nem fedí-e el azokat az érvényes vonatkozásokat, amelyekkel a tájak magyar lakói szembe kellene, hogy nézzenek? Például azt, hogy ezeket a tájakat nem egyedül, hanem más népekkel kölcsönösen lakják be, és kell belakniuk. Ez a konstrukció ugyanis azt sugallja, hogy a tájak magyar lakói csak a múlt vonatkozásában határozhatják meg magukat, csak a múlt vonatkozásában létezhetnek. Létezésük heroikus létezés, hiszen egyetlen értelme a megmaradás. A megmaradás pedig a régi viszonyok konzerválásával függ össze. Minden, ami veszélyeztet, megrontja a múltat – a technika, a haladás, más népek jelenléte –, elvetendő dolognak minősül a „történelmi haza” vonatkozásában.

A *Hazajáró* sorozat egy jól felépített jelentéskonstrukciót kínál nézőinek számára. Egy olyan jelentéskonstrukciót, amit a tájak megfoghatatlan, közties jellegükéből kifolyólag befogadnak. Majd, ahogyan minden mást is, levetnek magukról.

Felhasznált irodalom

- Barthes, Roland (1983): *Mitológiák*. Európa Kiadó, Budapest.
- Cassirer, Ernst (1965): *The Philosophy of Symbolic Forms Vol. 1*. Yale University Press.
- Cosgrove, Denis (2004): Landscape and landschaft. *GHI Bulletin*, No. 35. 57-71.
- Gyáni Gábor (2010): A tér nemzetiesítése: elsajátítás és kisajátítás. *Helikon*, 61/1-2. 239-257.
- Feischmidt Margit (2005, szerk.): *Erdély-(de)konstrukciók*. Tabula Könyvek 7. Budapest-Pécs.
- Juhász Anikó – Csejtei Dezső (2012): *Filozófiai elmélkedések a tájról*. Attraktor Kiadó.
- Lakoff, George – Johnson, Mark (1980): *Metaphors We Live By*. University of Chicago Press, Chicago.
- Lévi Strauss, Claude (2001): *Strukturális antropológia I-II*. Osiris Kiadó, Budapest.
- Platón (1984): *Phaidrosz, Platón Összes Művei*, Európa Kiadó, Budapest.
- T. Szabó Levente (2008): *A tér képei: tér, irodalom, társadalom*. Korunk Komp-Press Kiadó, Kolozsvár.
- Warf, Barney – Arias, Santa (2009): *The Saptial Turn. Interdisciplinary Perspectives*. Routledge, New York.
- White, Hayden (2001): A történelem poétikája. *Aetas 1*. 134-164.

RITUÁLIS REPRESENTÁCIÓK

Az Együttevés Mágikus Hiedelmétől a Magyarok Kenyeréig

2011-től a Szent István napi kenyér határok fölötti szellemi reneszánsza jelent meg a magyar köztudatban azáltal, hogy a Szent István napjára időzített és irányított sütése az egész Kárpát-medence magyarsága által küldött búzából készül. Elosztása pedig valamennyi magyar régió és tartomány képviselője között történik. 2011-ben a Nemzet Kenyeré-nek, 2013-tól Magyarok Kenyeré-nek nevezték el eme kenyérünnep kenyerét, aminek szándék szerinti rendeltetése a magyar összetartozás lelki-, spirituális megvalósítása, erősítése. Ez az eszmeiség azonban a tetten, cselekvésen túl inkább hangulatkeltő érzelmi szinten jutott el a szétszaggatott ország magyarságához, őstörténeti szubsztrátumról, eszmei állandóról és a változásokról talán nem is esik szó. Márpedig nagy alkotások, nagy kezdeményezések csak akkor jönnek létre, akkor hatnak igazán, ha őstudásból fakadnak. Tudnunk kell, vagy illene tudnunk, hogy miben rejlik a kezdeményezés erkölcsi és szellemi értéke, mi a szubsztrátuma.

Jelen tanulmányozt a szellemi utat próbálná kijelölni az ázsiai népek szelleme, népi vallásossági hiedelmeiből, konkrétan az együttevés mágikus hiedelméből kiindulva, amit a magyarság is átvett (lásd pl. a vérszerződés rítusát), a nagy sorsfordulók rítusain át eljutva a 21. század „magyarok kenyerének” mágikus, mitikus hatásáig.

Minek tekintjük a kenyeret?

Egyszerű éteknek, mindennapi eledelnek vagy titkos lelkiségünk, lelkivilágunk elmaradhatatlan tartozékának, szükségletének, ami iránt nem tudunk, főleg nem tudtunk semmi más táplálékkal szemben (pl. a pityókával szemben sem, ami szintén mindennapi eledelünk) úgy viselkedni, úgy érezni, lelkünkben vibrálni, mint a kenyérrel szemben? És ez olyan magyar lelki sajátosság, ami méltán nevezeti a kenyeret magyarok kenyerének, ami sem kisajátítást, sem elsajátítást nem jelent senki más kenyerének kárára¹. A magyarok évente ünneplik, rituális ünnepséget ülnek körülötte, rituális szimbólumnak is tekintik különleges alkalmakkor, mágikus erőt tulajdonítanak ma is neki, a 21. században. Az egymáshoz való kötődés megvalósulásának erejét tulajdonítjuk neki. „A kötődés nélküli embernek tulajdonságai sincsenek” – írja Hoppál Bulcsú (2013. 15.). Éppen ezért kérdezem:

1 Az egyik erdélyi román író az 1980-as években azzal gúnyolódott, hogy a magyarok önzőségükben odáig mentek, hogy az Istent is kisajátították maguknak. Külön Istenük van – írta –, mivelhogy „A magyarok Istenére” esküsznek, átkozódnak, jókívánságokat mondanak egymásnak, káromkodnak”.

Szuverén ünnep-e a kenyér ünnepe?

Kérdezem ellentmondásos történetisége okán olyan értelemben, hogy volt idő, amikor Szent István királyunk megkoronázásának, a keresztény állam megteremtésének, első királyunk szentté avatásának ünnepéhez kapcsolták, de volt ennek tagadása is. Mindezekre, időhiány miatt, most nem térhetek ki.

1989-90 után Szent István napja tartalmában, eszmeiségében visszakaphatta igazi ünnep-funkcióját, ideológiáját: minden alkalommal visszatérés lett – Eliade gondolata – a kezdetekhez, organikus része lett közös nemzeti emlékezetünknek.

A kenyér is visszatért új ünnepi ruhába öltözve, Szent István ünnepének kísérője lett, a „Nemzet Kenyere”, aztán „Magyarok Kenyere” fedőnévvel nemzeti mozgalommá nőtte ki magát.² Mindezek ellenére mégis, mint mondám, hiányérzettel tekintek ezekre az ünnepekre mivel úgy gondolom, hogy a valamihez való ragaszkodásunkat – történelmi eseményekre, nagy sorsfordulatokra gondolok – irántuk való hűségünk kifejezése gyanánt kellene megélnünk. Ezért tartom fontosnak látni, hogy...

Honnan jönnek az ünnep gyökerei?

A titkot valahol, és talán mindig, a jelentős sorsfordulók tájékán kell(ene) keresnünk. Az emberiség kultúrtörténete, áhítattörténete, hiedelemvilága egyértelműen példázzák, hogy nagy alkotások, nagy kezdeményezések csak akkor jönnek létre, mondám, ha őstudásból fakadnak³ (lásd legjelentősebb európai, illetve egyetemes vallásos és világi ünnepeinket).⁴ Én ezt fedeztem fel, ezt látom a Magyarok Kenyere összmagyar rendezvényben is szervezési, formai kivitelezése, összetett eszmeisége által egyaránt.

Számtalanszor megtapasztaltam, hogy a sorsforduló helyzetek feszültségét, nem ritkán bizalmatlansági érzéseket gerjesztő állapotok kísérik. Ez alól nem mentes sem a születés, sem a házasságkötés, sem az elmúlás. Hát akkor az egész nemzetet érintő sorsfordulat!? A sorsfordító döntéseket – akár egyéni, akár közösségi, akár nemzeti – nem elég csak mentális szinten, taktikai lépésekben gondolkodva, spekulálva meghozni. Belső, lelki igény szerint is törvényesíteni, „legitimizálni” kell. Hát erre való az őstudás!

Ha túl akarunk lépni a pusztá szervezés, a technológiai kivitelezés, a propaganda szintjén (egyelőre) megrekedt ünnepen (ami sajnos ma még jellemző), ha nem akarjuk ideje korán elkoptatni, lejáratni azt, akkor ismernünk kell(ene) az amúgy bölcs kezdeményezés erkölcsi vagy tudatunk mélyén hordott lelki titkát, rejtélyét. Már maga az ünnep lényege és funkciója figyelmeztet erre, hiszen minden ünnep, ha bele gondolunk, egy-egy visszatérés a kezdetekhez. Ha tudjuk

2 Paládi-Kovács Attila akadémikus magánleveléből idézek „Korinek László pécsi jogászprofesszor javaslata alapján kelt lábra. Erről az ötletgazda többször is nyilatkozott a magyar rádiókban.”

3 Ez akár leitmotívumnak is nevezhető visszatérő gondolat Eliade műveiben.

4 Újév, húsvét, karácsony, pünkösd stb.

ünnepeink, kultúránk kezdeteit, gyökereit, akkor összetartó erejüknek biztosabb távlata lesz.

Szavaimmal azt szeretném elmondani, az emberi sorsforduló szokások – születés, házasság, halál – kutatásainak során gyűjtött analóg példák alapján, hogy a Magyarok Kenyere szimbolikus rítusának igen ősi, európai, még inkább ázsiai mágikus hiedelem a szellemi alapja. *Ennek a spirituális lényege pedig az, hogy az együtt elfogyasztott étek és italok az elfogyasztók között diszkrét lelki és eszmei, lelkiismereti, szellemi, tudati, cselekvési kötődéseket, elkötelezett szövetséget hoznak létre.* Szendrey Ákos írja az új házassokról, hogy „Igen elterjedt az a gondolat, hogy két személy együttevése szoros kapcsolatot idéz elő, mivel ugyanaz a táplálékanyag megy át mind a két testbe” (1932. 31.). Kagarovra, a leningrádi (ma szentpétervári) egyetem professzorára hivatkozik, aki elsőként rendszerezte főleg a lakodalomhoz, vagyis a párosodáshoz kapcsolódó hiedelmeket, és aki az együttevés rítusát a kopulatív, azaz a befogadó, összekapcsoló rítusok egyik alcsoportjába, a szindazmikus⁵ rítusok közé sorolta, mivel ezek biztosítják a házasság szövetségét és egyetértését. (lásd uo.) Azt is megjegyzi, hogy „ezen szertartások megfigyelése és pontos leírása a magyar őstörténet kutatása szempontjából fontosabb, mint a lakodalmi versek, rigmusok lejegyzése” (uo. 32.). Az együttevés rítusát, amit a csíkszentdomokosi lakodalom esetében is leírtam, de az egész magyar nyelvterületre jellemző, Szendrey Ákos és Szendrey Zsigmond is, aki Kagarov rendszerét⁶ lefordította és a magyar népi kultúra rendszerezésére is alkalmazta (lásd 1933. 21-30.), egyértelműen ősi házasságkötési szertartásnak tekinti. Azt is fontosnak tartom kiemelni, hogy az étek, italok elfogyasztásában nagy szerepet játszott és játszik a szándék, a cél, az alkalom, melyeknek alárendelődnek az elfogyasztás eszközei és nem utolsósorban az elfogyasztás retorikája, verbális kísérete. A sikert viszont a mágikus hit mint szellemi erő, és a rítus szimbiozisa biztosította.

A vérszerződés, a szövetkezések és mindezek iránti erkölcsi elkötelezettség jogi szubsztrátumának folytonosságát számtalan sorsforduló szokáselemmel is tudnám illusztrálni, melyeket Csíkszentdomokoson gyűjtöttem a 20-21. század mezsgyéjén. Legelőbb is a lakodalom mágikus rítusaira, a ma is élő lakodalmi lakomára gondolok, amikor és ahol két nemzetség, kétféle rokonság egyesül azért, hogy a társadalom számára új családot alapítson, hitelesen. Eme szövetkezés fokozatos és több szintű pogány (profán=egyháztól független) rítus által valósul meg Csíkszentdomokoson, de egyike-másika a magyarság más körében is. Első megnyilvánulása már az eljegyzés/ kézfogó alkalmával kezdődik, amikor „a leánynek egy pohár vizet hoztak, kezdett inni belőle, s akkor odaadták a leánynak, s az kiitta fenéig”, majd folytatódott a kettőbe vágott alma szertartásával, amikor a kettőbe vágott alma magjait is elosztották egymás között és együtt ették meg a jegyesek. Aztán következett a Deusz-pálinka⁷ és kalács együttes elfogyasztása a

5 szindazm < gör. sün=együtt + dasnos=beszolgáltatni, cselekedni. Tehát együtt cselekedni.

6 Dömötör Tekla a szokások, rítusok, hiedelmek más csoportosítási kísérleteit is számba veszi (1974. 28-34.) A különböző szempontok, funkciók szerinti rendszerezés ellenére valamennyiben jelen van az együttevés, az egyesülés rítusa, hiedelme.

7 Rituális áldomásital és -étel (kürtőskalács) amit a menyasszony kivétele alkalmával fogyasztanak a lakodalom főszereplői és a két násznép.

menyasszony kikérése, kivétele alkalmával, ami aztán éjjélkor, a menyasszony bekontyolása után megismétlődik kontylével és kaláccsal (Bővebben lásd *Balázs*, 1994. 91-122.; 144-146.). Az egyházi esküvő után, illetve az új házba való belépésük után nyomban, a ház külön kamrájában, tanúk kizárásával tojásrántottát etettek az új párral, egy tányérből. „Ezelőtt minden pár egy tálból evett, a vendégek is, hogy legyenek egyek, a sors minden helyzetében, hogy semmi ne választhassa el őket” (lásd *Balázs*, i.m. 126, 189, 257-260.).



1., 2., 3. kép Deusz-pálinka és kalács – mint rituális éték és ital elfogyasztása az új pár és a két násznép által (Fotók: Sipos Szabolcs, Balázs Lajos)

Gondolok a keresztelő lakomára, ahol az egyik legfontosabb társadalmi intézményre, a komaságra⁸ fogyasztanak ugyanazon étekből, italokból. Gondolok a gyászban való együttérzés, a *síralmasok* (a vesztes család tagjai) és a gyászolók közti lelki szolidaritás „sarok kenyérbe” való foglalására, amit szintén együttesen kell elfogyasztani.

⁸ A komaság általában fontosabb társadalmi intézmény, mint a rokonság. (Lásd *Balázs*, 1999. 346-381.)



4. kép A temetésen résztvevők számára megterített, „sarok kenyeres”, alamizsnás asztalok
(Fotó: Balázs Lajos)

Említhetném a polgári és magas körök visszatérő ünnepi vacsoráit, ebédeit, melyeket egyazon vágy, egy siker reményében fogyasztanak el. Ugyanezen rítusok jelen vannak a diplomáciában is már ősidőktől fogva. Más szóval, a törzsek, nemzetségek, rokonság, komák, új házások, Jézus és az apostolok egymáshoz való kötődése a tét, egy magasabb ügy megvalósítása érdekében. Mindeniket azonos cél motivál: az együvé tartozás,⁹ az együtt cselekvés garanciája.

Vissza a Magyarok Kenyeréhez

A Magyarok Kenyere pedig ma, mint mondtam, szimbolikus rítus és rituális szimbólum gyanánt szintén arra hívatott, hogy felélessze, ébren tartsa, összekösse lélekben, gondolatainkban a magyarságtudatot, szövetséget köttessen köztünk a nemzet szétدارoltsága ellenére, a politikai határok fölött, a közös emlékezés katartikus erejével. Minduntalan Eliade egyik gondolata jut eszembe, mely szerint, ha valami végképpen elromlott, vissza kell térni a kezdetekhez. Persze, ha

⁹ Ez a hangulat és tudatállapot jellemzi, ösztönzi a vendiák-, illetve a Székelyföldön meghonosodott kortárstalálkozók bankettjeit is, amikor az ünnepi beszédek, pohárköszöntők visszatérő gondolata is ez. Lásd még Balázs, 1992.

vannak kezdeteink és tudunk róluk! „Az idő művét vissza kell vonni, a teremtetést megelőző pirkadatpillanatot kell visszanyerni, ami emberi síkon azt jelenti, hogy vissza kell térni a létezés tiszta lapjához..., ahol még semmi sem mocskolódott be, semmi sem romlott el” (1987. 185.).

A válogatott példák – amiből alig tudtam néhányat behozni – összevetése után arra a majdnem záró gondolatra jutok, hogy a Magyarok Kenyere a magyarság határok fölötti eszmei egyesítésének a mítosza. Egy Újkori Szövetségi Szerződés, együvé tartozásunk, önazonosságunk olyan rituális nyilatkozata, amit most már nem a választottak, nem a vezérek, hanem a magyar nép egésze vállal fel, nem a véráldozat, vérszerződés, véreskü rítusával, hanem nemzeti és egyetemes kultúránk legősibb eledelének, a kenyérnek közös és rituális elfogyasztása által, amibe mélyen, évszázadok sora óta bele van sütvé összetartozásunk búzája, lisztje, kovásza és sója, lelkiségünk, eszmeiségünk minden fűszere, kelesztője. Eme őstudás új tartalommal, nemes szándékkal is gazdagodott századunkban. Ilyen „kelesztőnek”, „ízesítőnek” tekintem azt a kezdeményezést, mellyel Bőjte atya árvái (ahogyan a köznyelvben nevezik őket) a Magyarok Kenyere által, rituálisan, a nemzet árváivá lépnek elő, a nemzet pedig így közli és tudatosítja tagjaiban, hogy árváiról gondoskodik, megalapozva ezzel számukra is az összetartozás érzését, a létbiztonság nyugalmát.

Néhány szót a búzáról is,

a kenyér legfontosabb, talán legszentebb alapanyagáról. Mert a dolgok összetartoznak, és mint a fenti gondolatvezetés bizonyítja, a jelenségek gyökerei sokkal távolabb is, és mélyebben is vannak annál, mint ahol felfedeztük. Miért nem tudunk úgy viszonyulni más mindennapi eledelünkhöz is, mint mondtam bevezető soraimban, például a pityókához? A pityóka/burgonya miért idegen szellemiségünk, lelkiségünk minden megnyilvánulásától? A táplálék jelentésén túl miért nem fedeztünk fel semmit benne, még itt, a Székelyföldön sem, ahol az a szólás járta, megboldogult nagyanyámat idézem, hogy „Ha nem tudod mit főzzél ebédre (vacsorára), ne törd magad, kezdjed hántani a pityókát!” A Székelyföldön, mely a pityókatermesztés hazájaként honosodott meg a köztudatban, a „csíki pityóka” egyféle minőségi márkánév, de soha nem lett, valószínű nem is lesz rituális szimbólum.

Számíthat-e ebben a történetben az a tény, hogy nem abból az irányból került Európába, mint a búza, nem abból a régióból, ahonnan jöttek honfoglalóink? Számíthat-e az a tény, hogy *búza* szavunk, ami ugyan nyelvtörténeti adat, de egyben néprajzi, civilizációtörténeti, sőt kultúrtörténeti adat is? A „magyarság szemtermelő gazdálkodásának” része, amivel elődeink „az ugor korban (Kr. e. 2. évezred) ismerkedett meg.” Tehát egyértelműen „ázsiai örökségünk” (Vö. Bellon, 1997. 146.). Ezért tételezhető fel szellemi tartalma. Gyűjtő, kutató tevékenységemben nem találtam olyan helyzetre, amihez nem kapcsolódott volna valami hiedelem, mágikus praktika. Kiváltképpen nem, ha az emberi sorsfordulathoz, emberi léthez valami köze volt. A mágikus hiedelem rítusának megvalósítása, a dolgok

belső logikája szerint csak akkor valósulhat meg, ha ősi, illetve nemes eszközökkel, anyagokkal hajtják végre.¹⁰ Ebből adódóan gondolom úgy, hogy a magyarság földművelő életmódjával, a búzatermesztés elterjedésével, az együttevés-ivás mágikus mítoszával együtt vagy ezekkel párhuzamosan, de nekik köszönhetően nőtt fel a búza különleges kultusza, tisztelete.

A magyarság széles körben elterjedt búzatisztelete¹¹ pedig a magyar kenyértisztelet szubsztrátuma, alapja lett. A búzaszem szellemi töltete a kenyérbe transzponálódott, és kivívta sajátos kettős/duális létét: növénytani és néprajzi-spirituális létét a magyarság tudatában, lelki- és gondolatvilágában. Ezt bizonyítandó idézek egy gyönyörű búzakultusz-maradványból, amit 1989 őszén gyűjtöttem és tanulmányoztam Csíkszentdomokoson.¹² Több adatközlő tudását összevetve tanulmányt is írtam arról a meggyőződésről, hogy minden búzaszemen rajta van Jézusnak a képe.¹³ És ez nem csak pusztá képzelet vagy képzet, még akkor sem, ha irracionálisnak hangzik.

Gondolná-e valaki, hogy a szerény, ám szellemiséggel és hittel telített búzaszem a sajátos paraszti világszemlélet titkát, erejét hordja magában, arra, hogy a transzcendens gondolat, a vallásos érzület és a valós emberi lét között organikus és interaktív kapcsolatot fedezett fel a rítust és jelképet alkotó ember a maga lelki és gyakorlati hasznára? Gondolná-e valaki, hogy a búzaszem is képes filozófiai jelentést hordozni, összekötni az elvont makró világot a tapintható, érzékelhető földi léttel? Ez a kötőképeség hatni képes a 21. század kárpát-medencei magyarságának lelki kötődéseire, ha munkánk termését jó szívvel, hittel megbecsüljük, közös célra összeadjuk, jó kedvvel elfogyasztjuk lelki és testi erőnk gyarapítására, örömére.

A *Magyarok Kenyere* évente megismételt mitikus-mágikus rítusa egy hatalmas tér és idő fölötti lelki és szellemi ív: az első, vérrel kötött egyesítő szerződés körünk szétदारabolt magyarsága kenyérrel kötött remény-szerződése között. A magyarok kenyere nem patikában vásárolható pirula, nem alacsony rendű bódító ital, hanem a mi mindennapi kenyერünkhez mérhető nemzeti létérzés és léttudat kovásza. Nem más „törzsekkel”, népekkel kell ma ily módon szerződést kötnünk, hanem saját magunkkal: a Kárpát-medencében politikai határokkal mesterségesen elválasztott magyar a magyarral.

Összegezés helyett, gyanánt: a *Magyarok Kenyere* mint szimbolikus rítus és rituális szimbólum nagyon messziről, búvópatak gyanánt jövő őstudásunk, műveltségünk, szellemiségünk folytonosságának 21. századi bizonyága. Hát ezért más az augusztus 20-ra, Szent István napjára sült *Magyarok Kenyere* számunkra ma is időszzerű üzenete.

10 Analóg példát említek: az igézés, mint népbetegség (Keszeg Vilmos fogalmazásában) gyógyításához, illetve a vízvetés mágikus praktikájához a kút aznapi első merítésből származó, vagy kilenc vízmerítéssel napfelkelte előtt, a folyás irányából vett vizet használnak. Az újszülött első fürdését „öreg tekenőbe” végzik, hogy hosszú életű legyen.

11 Más népek – románok, svábok, osztrákok – agrárkultúrájában is jelen van.

12 Szegényebb változatai ismertek a magyarság körében, Ausztriában, a románoknál, bizonyára több szláv nép agrárműveltségében.

13 Balázs, 2005.

Felhasznált irodalom

- Balázs Lajos (1992): „Ez nekünk jött úgy, hogy csináljuk...” Kortárstalálkozók. Vizsgálódás egy új keletű ünnep körül. *A Kriza János Néprajzi Társaság Évkönyve* 1. 106-133.
- Balázs Lajos (1994): *Az én első tisztességes napom. Párvalasztás és lakodalom Csíkszentdomokoson* I. kiadás. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest. (II. bővített kiadás 2014.)
- Balázs Lajos (1995): *Menj ki én lelkem a testből... Elmúlás és temetkezés Csíkszentdomokoson*. Pallas-Akadémia, Csíkszereda.
- Balázs Lajos (2001): A holdfogyatkozásra született gyermek mágikus gyógyítása Csíkszentdomokoson, In: Pócs Éva (szerk.): *Sors, áldozat, divináció*. Janus Osiris Kiadó, Pécs.
- Balázs Lajos (2005): Jézus képe a búzaszemen. Keresztény búzakultusz-maradvány Csíkszentdomokoson In: *Növények a folklórban*. Magyar Köztársaság Kulturális Intézete, Bukarest. 205-218.
- Balázs Lajos (2012): Az agos gyermek – kulturális pluralizmus – kulturális folyamatosság. In: Czövek Judit-Dyekiss Virág-Szilágy Zsolt (szerk.): *Világfigyelő. Tanulmányok Hoppál Mihály születésnapjára*. Magyar Vallástudományi Társaság, Budapest. 17-27.
- Bellon Tibor (1997): Földművelés, irtásgazdálkodás. In: Kovács László, Paládi-Kovács Attila (szerk.): *Honfoglalás és néprajz*. Balassi Kiadó, Budapest.
- Eliade, Mircea (1987): *A szent és a profán*. Európa Könyvkiadó, Budapest.
- Eliade, Mircea (1998): *Az örök visszatérés mítosza avagy a mindenség és a történelem*. Európa Könyvkiadó, Budapest.
- Eliade, Mircea (1999): *Misztikus születések*. Európa Könyvkiadó, Budapest.
- Hoppál Kál Bulcsú (2013): Magyar eredetfilozófia. *Kapu. Az értelmiség magyar folyóirata* XXVI. évf. 10. sz. 15-18.
- Kagarov, Eugene (1931): Essai de classification des rites populaires. *La Revista del Instituto de Etnologia*, Tucuman. II. 49.
- Szendrey Ákos (1932): Az új pár együttevésének jelentősége a házasságban. *Ethnographia*, 1. sz. 31-32.
- Szendrey Zsigmond (1933): A magyar népszokások osztályozása. *Ethnographia*, 1-2. sz. 21-30.

Az online cédrus árnyéka
Óstörténeti narratívák és értékek keveredése vallási
diskurzusokkal egy kortárs etno-pogány csoport online és offline
kommunikációjának példáján

Témafelvetés

2009-től kutatom kortárs csoportok közösség- és kultúrakonstrukcióját: hogyan alkotja meg egy adott közösség diskurzusai során önmagát, és a résztvevők identitása, tudáskészlete hogyan kapcsolódik környezetéhez. Keresztény megújulási mozgalmat, újpogány, illetve a New Age vonulatába tartozó csoportot is vizsgáltam. A tartós részvétel (participant observation) és a rengeteg archivált beszéd-esemény alapot ad arra, hogy a csupán interjúzó módszerrel történő etnográfiai gyűjtéseknél árnyaltabban, az időbeliségre is odafigyelve vizsgálhassam, hogyan alkotják meg és jelölik ki a csoport tagjainak egyéni és közösségi diszkurzív folyamatai a közösség határait, értékpreferenciáit, narratívakészletét, és ez miként hat vissza a résztvevők vernakuláris vallására (vö. *Primiano*, 1995), csoportidentitására, illetve a helyi és tágabb társadalmi környezetbe mindez hogyan illeszkedik be. A személyes részvétel és az interjúk mellett sokszor rendelkezésemre bocsátják a fénykép- és video-archívumokat, és nem ritkán a személyes életvilágukba, naplójukba is betekintést engednek a résztvevők. Emellett az online és offline kommunikációt és reprezentációt is figyelemmel kísérem, követem a facebook kommunikációt (ha van ilyen).

Ezúttal egy konkrét csoport, a Budapest központtal működő Bolyafészek esetében elemzem azt, hogyan jelenik meg a magyar múlt tudományos és pszeudotudományos diskurzusa a csoport online és offline kommunikációjában és hagyománykonstrukcióiban. Elsősorban nem állításokat akarok megfogalmazni a csoportról, nem „tulajdonságokat” akarok aggatni rá, hanem arra keresem a választ, hogy mi történik a csoportban, kik, milyen diskurzusok mentén és hogyan alakítják azt. Az antropológiai terepmunka lehetőséget ad arra, hogy ne csupán a média vagy az online reprezentáció írott, „felülnézeti”, nagy diskurzusai alapján, hanem mintegy „alulnézetben”, az általam kutatott közösségek és a résztvevők életvilága, beszédeseeményei alapján is vizsgáljam e folyamatokat (vö. *Foucault*, 1998. 67-69.). Írásomban azt vizsgálom, hogy kik között, hogyan, és milyen tartalommal zajlanak az „új magyar mitológia” e műhelyének diskurzusai.

A Bolyafészek, mint alternatív közösség

Az esettanulmányom fókuszában álló csoport főleg Budapest és Pest Megye területén aktív. A csoport 36 éve alakult, 1979-től a fő szervező érdi, majd budapesti lakásának központjával, főleg Budapesten és környékén működik. Az utóbbi évtizedben intézményesült Fészek Természetvédő és Közösségi Életforma Egyesületként. A formális keret ellenére a csoport megtartotta baráti társaság hangulatát és a kölcsönös figyelemre épülő jellegét még akkor is, ha az egyes közösségi alkalmakon részt vevők gyakran alig, vagy egyáltalán nem ismerik egymást, ami a viszonylag erőteljes fluktuációnak és az ad hoc érdeklődők nagy számának tulajdonítható. Jelenleg körülbelül 90-100 fő kapcsolódik szorosabban a mozgalomhoz, és legalább ugyanennyi személy lazábban. Ennek sokszorosát jelenti azonban azoknak a száma, akik csupán egy-egy alkalommal jelennek meg, vagy akiket az online térben zajló kommunikáció elér.

A központi személy, a 71 éves Bolyapó¹ tekintélye és hatása nagyon komoly. Életvidám és rendkívül nyitott személyiség, de a világról nagyon határozott elképzelése van: a természet egységét, a természetes „rend” elsőbbségét hangsúlyozza az ember alkotta szabályokon alapuló „rendszerrel” szemben. Az előbbi összefonódó körök, az utóbbit a rácsokat szimbolizálja szerinte. A természetességet, illetve a természet – és egymás – tiszteletét hangsúlyozza életvezetési tanácsként, amely tanítás szerinte minden vallásban fellelhető, ezért nem tartja magát sem vallásosnak, sem vallástalannak. A természetben szerinte minden létezőnek lelke, tudata van, és egyenrangú. A népi, ún. „ősi tudást” fontosabbnak tartja az örökkön önmagát felülíró tudományos okoskodásnál. Bolyapó prófétai karizmával bír, imént vázolt tanításai a csoportban erőteljesen érvényesülnek, ezekben a csoport döntő többsége egyetért. Más kérdésekben azonban gyakoriak a viták, de ezt nem tartják károsnak.

A csoportnak sokféle ritualizált alkalma van, amelyeken általában a központi személy és szervező, Bolyapó az a specialista, aki mintegy levezeti azokat „szertartásvezetőként”. Bár a szabályok képlekenyek és sokszor hallgatóságosak, az ülésrend, a körben állás mikéntje, a megszólalások sorrendje és retorikája viszonylag erősen berögzült minták szerint zajlik, tehát a résztvevők zöme tisztában van a közösségen belüli viselkedési szabályokkal. Ez inkább a hallgatóságosan szokássá válással magyarázható, hiszen a jelenlévők egymással szemben (még az újonnan érdeklődőkkel szemben is) közvetlenek, engedékenyek és toleránsak. A főbb közösségi, ritualizált események a következő helyszíneken illetve alkalmakon zajlanak:

1 Bolyapó nyomdaipari szakközépiskolában tanított évtizedeken át, közösségsszervezőként a tanítványainak köre és baráti társasága képezte a csoport alapját annak idején. Tanáremberként igazi pedagógus volt, aki nem csupán a tanrendi tudást, ismeretet, hanem életvezetési stratégiát és emberi értékeket is át akart adni tanítványainak.

1. Előadások és beszélgetések a Bolyafészekben (általában heti rendszerességgel)
2. Napéjegylenlőségek és napfordulók alkalmával a Bp. II. ker. Kondor úti nagy cédrusfánál történő rituális alkalmak
3. Filmklub – filmvetítés és beszélgetések az egyik tag budai családi házában 2-3 hetente
4. Kiszebábu-égetés (évente egy alkalommal, tavasszal, általában a húsvét előtti hetekben)
5. Táborok Kóspallagon (évente két hét, nyáron, előre megszervezett jelentkezőkkel)
6. Internetes kommunikáció (pl. a KÖSZ = „Kölcsönös Szolgálat” csoportos levelezése és körlevelek, a Magyar Élőfalu Hálózat havi hírlevelének, a MÉH-nek terjesztése)
7. Kenutúrák, közös kirándulások (pl. levendulaszedés a sóskúti levendulásban)
8. Házilag, vagy kistermelők által készített élelmiszerek bemutatása, forgalmazása

A csoport tagjai és az érdeklődők főleg a városi középosztály köréből kerülnek ki, de vidéki gazdák, vállalkozók, értelmiségiek is vannak köztük. Az átlagéletkor 50 év felett van. Iskolázottságuk legalább középfokú vagy magasabb, tehát inkább értelmiségi mozgalomnak tekinthető a Bolyafészek. A csoporttagság laza, az egyesületbe belépés nem feltétele a részvételnek. Az összejöveteleken vannak törzstagok, ritkábban megjelenők, de eseti érdeklődők is. Az e-mailes körlevelek a gyakori továbbküldés miatt résztvevőnként hatványozott számú, összesen akár tízezer emberhez is eljuthatnak a levelezőlisták segítségével szinte pillanatok alatt. A Bolyafészket az egyik legnagyobb hatású kortárs műhelynek tartom, ahol, úgymond „zajlik” az új magyar mitológia termelése (vö. *Hubbes*, 2013, *Szilárdi*, 2014), de alulról építkező környezettudatos életmód-mozgalomként (vö. *Farkas*, 2014) a kistermelők által előállított hazai mezőgazdasági termények tudatos bemutatása (mintegy „öko-mitológia”) és terjesztése is. A városi középosztály a csoporton kívül is egyre fogékonyabb az ilyen javak fogyasztása és az előállítás körülményeinek megismerése iránt, ez tehát a kortárs valóság nagy, társadalmi diskurzusaihoz is kapcsolódik, így például a MÉH (a Magyar Élőfalu Hálózat internetes hírlevele) az utóbbi években a csoport főbb híreit is tartalmazza, a csoport pedig továbbküldi e kiadványt levelezőlistáján.

Az egyik központi érték a személyes ismeretség, a kölcsönösség és bizalom. A biogazdálkodásban vagy kistermelők farmgazdaságai által előállított javak forgalmazása is a személyes kapcsolatok mentén épül ki. A transzcendens narratívák iránti fogékonyság nem eredményezett közös tudásregisztert a csoportban, és megfigyelhető, hogy az etnicitás, a magyarság múlt-olvasatai mellett az ökotudatos életmód narratívái is szakralizálódnak. Emiatt az újpogány vagy etno-pogány (*Bakó és Hubbes*, 2011) jelleg relatív, korántsem jellemzi a teljes csoportot, az ehhez hasonló szociológiai kategóriák esetükben (is) fellazulnak. Inkább egyfajta törekvésként, csoporton belüli diskurzusokként érvényesülnek

az etno-pogány narratívák, korántsem eredményeztek egyöntetű viszonyulást, gondolatrendszer² (nincs olyan központi akarat, csoport-intézmény sem, ami ezt elvárna). A szabad gondolkodás inkább New Age arculatot kölcsönöz a csoportnak, de a résztvevők e fogalmat nem szeretik (elutasítják).

A sokféle program miatt gyakori a találkozási lehetőség, de csak néhány tucatnyian vannak, akiket a legtöbben ismernek, mint kemény magot. Hálózatelméleti kifejezéssel tehát a foksám-eloszlás nagy, a klaszterezettség viszonylag kicsi, az átlagos távolság 2 körüli (vö. Csáji, 2014), hiszen Bolyapót a legtöbb érdeklődő azonnal megismeri, bárki is „hozza” őket. A legnagyobb számú érdeklődőt a rendszeres előadások vonzzák. Előadókként nagyon ismert személyeket is meghívunk (pl. Lengyel László politológust, Andrásfalvy Bertalan néprajzkutatót), de alig ismert amatőröket is, akik szintén kifejtetik gondolataikat. Az előadásokat általában hosszú, több órás vita és beszélgetés követi. A 36 év alatt több mint ezer előadás hangzott el. Az előadások előtt és után a közös evés-ivással egybekötött személyes beszélgetések során személyes információk cseréje zajlik; az ismerkedések, véleménynyilvánítások mellett azonban a biogazdálkodásokból származó termékek bemutatása, vásárlása is ekkor történik. Ez tehát a csoport központi fóruma. Az előadásokat rögzítik, archiválják, visszanézhetővé teszik. Így tudatosan egyfajta narratíva-készletet (tudás-regisztert) hoznak létre, de nem törekednek ezek megszervezésére, kommentálására.

A csoport egyik rítusa a negyedévente szakralizált helyszínen, a „Nagy Cédrusnál”

A csoport több-kevesebb tagja időről-időre elzarándokol a Budapest II. kerület Kondor utca 5. szám alatti nagy cédrusfához.³ Bár néhányan máskor is ellátogatnak e helyszínre, a napfordulók és napéjgyenlőségek alkalmával a cédrus körüli aprócska (mintegy 2347 négyzetméteres), kerítéssel körülvett természetvédelmi terület szakrális térré válik. Ezen alkalmak általában a nap „átmeneti szakában” zajlanak: naplemente előtt vagy alkonyatkor kezdődnek, és az éj leszállta után fejeződnek be. Másfél-két órát töltenek a cédrusfánál, ahol mécses-gyújtás, a résztvevők által erre az alkalomra „hozott”, és megosztott gondolatok cseréje zajlik. Érkezéskor a csoport a mécsek mellett kis terítőre helyezi a hozott ételeket és italokat, amiből az alkalom során szabadon fogyasztanak, bár eleinte ritualizált kínálás (a hozott élelem bemutatása) és koccintások zajlanak. A közös éneklés során a földre locsolt kis italáldozat után bort és pálinkát fogyasztanak. A csoport egyik központi teoretikusa, Farkasinszky Tibor, sokszor felolvassa az általa írt „sumér imákat”, amit a résztvevők zöme soronként ismételve közösen utána

2 Többek között keresztény, hindu vallási mozgalomba tartozó, ateista és különböző ezoterikus világnézeteket valló is akad a tagok közt, akik – talán sokak számára különös módon – sokszor hasonló állásponton vannak, pl. a természetközpontúság, egészséges életmód, valamiféle feltételezett „archaikus, népi tudás” iránti tisztelet (és kíváncsi vágyakozás) és a transzcendens világ létezésének kérdésében. Értékpreferenciáik átfedése tehát nagy.

3 A Fedák Sári néhai villájának kertjében álló fát 120-150 évesnek becsülik, Közép-Európa egyik legöregebb libanoni cédrusa.

mond.⁴ Ez az utóbbi években meghonosodó fogalommal élve az etno-pogányság színezetét kölcsönözi az alkalomnak. Farkasinszky Tibor gyakran mesél a Miskakancsó általa sumérnak vélt szimbólumairól is,⁵ vagy a Luca székéről, ami szerint ősi sumér istennőnek szentelt oltár volt, de a keresztények boszorkányokat meglátó népszokás tárgyává tették, „*hogy azon sáros csizmával taposhassanak*”.⁶ A rítus általában körtáncsal zárul, amit a fa körül járnak a *Bújj, bújj zöld ág!* és a *Lánc, lánc, eszterlánc* gyermekmondókákra, majd a fától elbúcsúznak simogatással, köszönéssel. Elmenetelkor általában egy-két méceset égve hagynak a fa tövénél.

A cédrus nem mint egyszerű növény, de nem is mint természetfeletti lény van jelen. Egyenrangú létezőként és multivokális szimbólumként⁷ vesz részt a rituális alkalmon. Megsimogatják, a mécesek mellett étel-ital van a törzsénél. Amikor a csoport a cédrusnál körbeáll, a kör általában úgy áll össze, hogy a fa törzsét a körben állók egyike jeleníti meg, ezzel rituálisan is befoglalják a közösségbe. Nem „áldoznak neki”, ez egy sajátos fatisztelet, az animizmus sem túl szerencsés szó rá. Inkább egyfajta „nem emberi szereplőnek” (*non human actor*), a nagy egységet képező természet tudatos, velünk egyenrangú tagjának tekintett lény a tagok többsége számára. A fához való viszonyulás nagyon sokféle, sokak nem fogadják el, hiába hallják számtalanszor a rítus alkalmával a sumér imákat. Néhány résztvevő csupán a természet egy szimbólumát látja benne. Jól megvilágítja ezt, hogy egy alkalommal a csoport egy része a sumér imákat és a magyar múlt sumér olvasatát meghallva a körön kívül maradt. A fa mögé húzódtak kuncogni a sumér-narratívát hallgató többiek. A többiek ezt észrevették, és egyikük közölte: „*a fa mögött is mi vagyunk*”. A sokszínűséget tehát nem tartják károsnak, és az ellenvéleményt jól tolerálják – kivéve, ha az alapvető értékeket érzik megsértve: a környezet védelmét, etnikai identitásukat, gondolatszabadságukat stb.

A csoport online kommunikációjában időről-időre megjelenik a cédrusnál tartott rítusokra történő felhívás, Bolyapó költői gondolatai, a felkészülést elősegítő idézetek (pl. néprajzi lexikonokból), a tagok részéről megosztani kívánt, Bolyapó által viszonylag enyhe ellenőrzés után továbbküldött gondolatok. Emiatt azoknak a résztvevőknek is jól ismert a cédrus, akik esetleg soha nem jártak ott ilyen

4 Farkasinszky Tibor bő tíz éve kapcsolódott a csoporthoz, és hamar az egyik központi szereplővé vált.

5 Saját szavaival: „A „*talpán*”/alján álló – s italt is tartalmazó – kancsó az istenség és világmindenség férfi oldalának jelképe, azon belül Dumuzi-Abzu-Góg-Miska, Az Isten szimbóluma – a karima világos Uroborosz-Tejút-fénysávja, a fejjel felfelé álló férfi szimbólumú kígyók, az ital s egyebek jelképezése alapján. Italöntéskor azonban az álló kancsó férfi jelképei a megdöntött kancsónál női szimbólumokká válnak: így a kancsó az Uroborosz csillagzatát is képviselve a megtermékenyítő hímiséget szülő nőiség, anyaság jelképévé; az istenséget szülő istennőiség, Dumuzi-Abzu-Góg-Miskát, Az Istent folyamatosan szülő Innin-Tiamat-Magóg-Madijar-Mátka, Az Istennő; a Világmindenség férfi oldalát – édesvizet, fényt, erőt-energiát – létrehozó s fenntartó anyai-anyagi oldala szimbólumává válik.” (saját kötetéből felolvasva a Nagy Cédrusnál 2013.09.21.-én) A Miskakancsóról szóló álláspontját két kötetben (I. Ősi istenség- és világjelképünk és II. Ősi istenszerteleti szertartási edényünk címmel) nyomtatásban is megjelentette.

6 Gyakori narratíva, elhangzott pl. 2013.09.21., 2014.06.21. napján tartott rituális alkalommal.

7 A természet, az anyaság, az idős korból fakadó tudás kézenfekvő szimbóluma mellett a körkörös idő, a periodicitás, az „ősi tudás”, a „nálunknál kortalanabb létezés” (2014.12.20.) és például a föld és ég összekötője, „a Weöres Sándor-i létra” (2013.09.21.) szimbóluma, de egyúttal a Föld egységének, a minden létező lélekkel bír gondolatának, az ökotudatosságnak és az emberrel egyenrangú természeti létnek is szimbóluma.

alkalommal. A kép azonban, ami az online kommunikáció során kibontakozik, súlyozottabban tartalmazza a „sumér-magyar kontinuitást” és az ezoterikus gondolatokat, mint azt a vetületet, amit a személyes részvétel során tapasztalhatunk: a népdalok, az ital rituális földre öntése, a szabad gondolatcsere, összeesküvés elméletek és más, például zoológiai ismeretek csak érintőlegesen vagy egyáltalán nem jelennek meg az online térben. A cédrus online és offline vetülete nem fedi egymást, a róla alkotott kép más lesz attól függően, honnan származik az ismeret. Meg merem kockáztatni, hogy a cédrus online reprezentációja olyan „árnyékot” eredményez, ami a csoportban a személyes részvételtől sokakat távol tart, mert nem feltétlenül azonosulnak pl. a sumér-olvasattal. Sokan félnek attól, hogy ott valamiféle sumér szeánszon vennének részt.

A csoport legfontosabb értékpreferenciái

A csoport törekvései holisztikusak, a kortárs lét minden általuk lényegesnek tartott kérdésére válaszokat kívánnak megfogalmazni – nem csoportként, hanem az együttműködő egyének szabad gondolatcseréjével. A csoportban „egész-ség” szóval jelölik ezt az egységet. Ez a „minden összefügg mindennel” elv, és a Gaia-kultusszal (Farkas, 2014) párhuzamba állítható „a Föld, mint organizmus” gondolat a New Age diskurzussal, míg sokuk etnikus túlérzékenysége és a sumér-magyar kontinuitás jegyében a sumér mitológiához visszanyúló ideológiai törekvések, rítusok az etno-pogányság fogalmával vethetők össze. A csoportban ezek az eszmekörök nem is igen választhatók szét, bár egyénenként eltérő mintázattal jelentkeznek. Szinkretizmusról elsősorban a vernakularitás szintjén beszélhetünk (vö. Csáji, 2012), ami nagyon jól párhuzamba állítható Robert Glenn Howard „vernacular authority” fogalmával (Howard, 2011. 6.), még ha az az interneten szerveződő keresztény fundamentalizmusra alkalmazott kategória is. A szereplők itt is sem csak résztvevők, hanem alakítók és bírák egyszerre, a kölcsönösséget és szabad gondolkodást hangsúlyozzák. Ettől még nagyon is léteznek azok az értékek és attitűdök, amik a csoport tagjait összefűzik.

Legtöbben bizalmatlanok az ún. „mainstream” tudásokkal szemben, bár ezt a szót nem használják. Természetesen viszonylagos és szituációfüggő, hogy miben kívánnak eltérni az általánostól: az egyének életvilágukban számtalan „mainstream” szokást gyakorolnak, tudást birtokolnak – a Bolyafészek legtöbb tagja csak néhány kérdésben törekszik „különleges” válaszok megfogalmazására. A Bolyafészek tagjai leggyakrabban az életmódjukban (ide értve a népi gyógyászat elemeinek alkalmazását) és múlt-olvasataikban, illetve a transzcendenshez fűződő viszonyukban bírnak olyan törekvésekkel, hogy saját útjukat járják.

A csoport az elmúlt évtizedben egyre nagyobb hangsúlyt fektet a környezettudatos életmód kialakítására, az ellenőrzött, hazai gyártók által készített élelmiszerek fogyasztására és az elmúlt öt évben a magyar termőföld védelmének ügyére. Az utóbbi kérdéskör a csoport egy tekintélyes részét a radikalizálódás felé mozgította el, ami az adott politikai csoportokban zajló diskurzusok erőteljesebb beszűrődését eredményezte. A magyar termőföld magyar kézben („a gazdánál”)

tartását célul tűző radikális politikai csoportok etnicitás- és múlt-olvasatai erőteljesebb hatást gyakorolnak a csoportra, mint korábban. A csoport korábbi toleráns attitűdjében ez belső törésvonalakat hoz létre, a tagok egy része láthatóan továbbra sem vonzódik a politikai szélsőségekhez. Egy alkalommal, amikor a csoport egy összejövetelén szóba került, hogy Horthy Miklós özvegye meghalt, az egyikük megjegyezte: „*Na, akkor megint fognak majd masírozni a fekete ruhások Kendere-sen.*” (2013.04.19.). Mögötte a történelmi Magyarországot és vármegyéit ábrázoló poszter volt, és a jelenlévők sokféleképpen viszonyultak a halálhírrhez. Mindezt azért emeltem ki, mert jól illusztrálja: nem szabad a csoportot homogenizálni, összemoszni politikai ideológiákkal még akkor sem, ha az utóbbi időben egyre több politikai törekvés közvetlen hatással van a csoport egyes tagjaira. A csoport is a magyarországi neurotikus politikai mezőben él, és újabb fejleményként többüket a radikalizálódás tendenciája sem kerüli el. A lokalizációra törekvés sem csak a csoport sajátossága, hanem meglehetősen általános jelenség (Friedman, 1990), a „globalizmus” pedig gyakran csupán egyfajta új, absztrakt ellenségkép⁸.

Legtöbbször antimodernisták a csoportban, a technológiai fejlődés és a „nagy állameszmék” (pl. kapitalizmus, szocializmus) szellemiségéből kiábrándultak, mindenfajta hatalommal és uralommal szemben szkeptikusak. A társadalmi konvenciókkal és főleg a hierarchiával való szembenállás az anarchizmus diskurzusával (Bozóki, Seres és Sükösd, 1994) és az ellenkultúrákkal mutat hasonlóságot, hiszen a „hatalom”, a „hivatalos tudás”, bármiféle „nagy ideológia” a csoport döntő többsége számára riasztó és erős kételyeket ébreszt. Az elméleti keret alapját sokkal inkább jelenti a 70-es években már Magyarországon is újraéledő anarchista és ez ekkor megjelenő New Age jellegű gondolkör, mint egyik vagy másik őstörténeti vagy etno-pogány narratíva. A kortárs világ problémái, a környezetvédelem, klímaváltozás, az ökológiai gazdálkodás fontossága, a hazai termőföld ügye ugyanakkor a csoportot a radikális zöldmozgalmak felé terelte. A csoport tagsága sokszínű, van, aki ehhez, más pedig ahhoz az irányzathoz áll közelebb, vannak, akik igénylik a természetvallásszerű rítusokat, másokat ez inkább távol tart. Egyfajta eszmecsere, szellemi „kirakodóvásár” zajlik a csoportban (émikus kifejezéssel: „szellemi kaláka”), olyan otthonosnak érzett térré alakul, ami egyszerre megerősítheti az egyén egyes gondolatait, érzéseit (a pozitív visszacsatolások révén) és terelheti (az új információk, viták révén). A csoport tehát egyfajta szabadgondolkodó információs központ, amit szakrális alkalmi, sajátos, vallási színezetű rítusai emelnek ki az önképzőkörök unalmas világából.

A csoport tagjaira jellemző, hogy fenntartással kezelik a készen kapott, intézményes tudást, legyen az egyházi, politikai vagy tudományos (az oktatási rendszerből jött), mivel a hatalommal szembeni attitűd, amit legtöbbször még a szocializmus időszakából örökölhettek meg, mindenfajta elittel való szembenállást szimpátiával fogad. A többség keresi a saját világképébe illő „lokális”

8. Az absztrakt „ők” a csoportban néha a „magyarellenes kereszténységet”, máskor a „globalizált liberális világot”, megint máskor a „nemzetközi pénztőkét” vagy akár a „tudományos maffiát”, illetve az „egészségügy-ipart” jelenti, tehát egy fennálló „fiktív rend” ellen fogalmazódik meg, körvonalazódik az ellenség képze.

narratívákat, adatokat, értékeket (vö. *Escobar*, 2001). Olyan elemekre (néha csak gondolatfoslányokra) figyelnek fel az előadásokon, amelyek vagy heves ellenkezést váltanak ki belőlük, vagy úgy érzik, hogy felhasználhatók, beépíthetők saját kognitív világukba. Ezzel nem azt akarom mondani, hogy a szereplők világképe koherens rendszereket alkotna, hiszen párhuzamosan élhetnek bennünk tudományos-, pszeudo-tudományos-, vallási- és hiedelem elképzelések, amelyek sem önmagukban, sem együtt képeznek koherens rendszert (*Hesz*, 2008).

A csoportot értelmező közösségként is felfoghatjuk, akik az információk nagyon széles spektrumából merítenek az értelmezés során. E heterogén regiszter ambivalenciák sokaságát rejtí magában, amit a csoport több tagja felismer, de a nyitottság pozitív hozadékának tart. Szellemi műhelyként működnek, fontos a személyes részvétel, az adok-kapok interaktivitás. 2012-ben létrehozták a KÖSZ, azaz a Kölcsönös Szolgálat internetes közösségi hálózatát, mint zártkörű levelező-csoportot. Ettől elkülönül az egymás közötti intenzív online kommunikáció: e-mailek továbbküldése, linkek és csatolt file-ok információcseréje, véleményezése. A nyilvános online szférában elenyésző a csoport reprezentációja, fontosabb a személyes kapcsolat.

Tudományos és pszeudo-tudományos diskurzusok interferenciái

Bolyapóra, és a csoport legaktívabb tagjainak zömére az utóbbi évtizedben nagy hatással volt a Yotengrit, de rengeteg más forrásból szerezték még ismereteiket, szellemi orientációjukat. László Gyulától Lükő Gáborig Bolyapó személyesen ismerte a magyar tudományos élet több egykori szaktekintélyét. A tudományosság és az alternatív (műkedvelő) réteg törekvései között nem éreznek éles határt. Pap Gábortól Grandpierre Attilán és Obrusánszky Borbálán át Papp Lajosig vagy Szántai Lajosig, a szkíta-hun-magyar kontinuitástól a sumér-magyar kapcsolatokat preferálókön át a Kárpát-medencei őshaza elméletének híveiig egymással összeegyeztethetetlen elméleti keretek érnek össze számukra egyéni, brikolázs jellegű elképzeléseikben, amelynek fókuszában azonban a természet és az ember egysége, az „ősi tudás akarása” áll.

A 2000-es években a sumér-magyar kontinuitás tana, majd az utóbbi évtizedben a Yotengrit hatása is felerősödött a csoport diskurzusában, de nemrég az Arvisurákra épülő tanok is megjelentek. A kétezres évek elejéig a kettős honfoglalás, a Kárpát-medencei őshaza és más, például a szkíta-hun-magyar azonosság képze volt erőteljesebb. Ez utóbbi máig jelentős maradt, de jelenleg inkább az extremitás felé tolódik el a csoport legtöbb tagjának érdeklődése, így a kommunikatív emlékezetben is ez rögzül inkább (vö. *Gagyí*, 2007). A tudományos világból érkező előadók révén – kisebb intenzitással – a recens tudományos diskurzus is beszűrődik a Bolyafészekbe, ez is hatással van a többé-kevésbé közössé váló tudás-regiszterre. A résztvevők többsége fogékony az ezotériára, bár legtöbben nem szeretik e fogalmat, mivel elzárkóznak az „izmus” jellegű kategóriáktól. A csoport több tagja fogékony a bio-pszicho-fizikai „rezgés-elméletre”, ami szintén

nemzetközi jelenségként került a 2000-es években Masaru Emoto japán művész nyomán a hazai „fogyasztókhoz”; azóta a legkülönbélebb területeken talál köve-
tőkre, de a csoport több tagjában heves ellenállást váltott ki. 2013-2014-ben sokak-
ra erős hatással voltak a marosvásárhelyi Bernád Ilona népi gyógyászatról tartott
előadásai és a bábaságról, illetve a szülésről írt könyvei, amelyekben a szkíta-hun-
magyar kontinuitás terén Obrusánszky Borbála⁹ álláspontját fogadja el. A népi
gyógyászat terén sokan mohón olvassák a néprajzi szakirodalomban fellelhető
adatokat és a teljesen laikus szerzőket is. Információikat személyenként más és
más körből merítik.

A Bolyafészek legtöbb tagja fogékony az újdonságokra és az érdekességekre,
ezért is hívnak meg a legkülönbélebb szakterületekről előadókat, a csillagászoktól
a néprajzkutatókig, az összeesküvés-elméletek hangoztatóitól népi gyógyászokig
és régészekig. Amikor 2015 telén az MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont
keretében 2012-től működő Magyar Őstörténeti Témacsoport négy tagja tartott
előadást a Bolyafészekben, utána a hallgatóság egyik tagja ezt mondta nekem:
*„nekem nagyon tetszett az előadás, meggyőző volt, mert konkrét adatokra épült, és nem
légvárákra, megmaradt a szilárd talajon, akárcsak Obrusánszky Bori, hozzá hasonló volt
ez is.”* (2015.02.13.) Az összehasonlítás azért különös, mert Obrusánszky Borbála,
a hun-magyar kontinuitás harcos híveként elhatárolódva az MTA-tól homlok-
egyenest más stílusban és más tartalommal nyilatkozik a magyar őstörténetről,
mint az előadók tették. Az őstörténet terén laikus csoporttag egyszerűen nem
érezte ezt a lényeges különbséget az MTA munkatársainak előadásához képest.
Nem erre figyelt, hanem a benyomásaira, a képekre és egyes szövegfoszlányokra,
nem az érvek és az adatok voltak lényegesek számára, hanem a retorika (vö. *Bakó
és Hubbes*, 2011; *Hubbes*, 2014).

A Bolyafészek tagjainak többségénél a magam részéről nyitottságot, és más né-
pekkel, vallásokkal szemben toleranciát tapasztaltam. Bolyapó kifejezetten eluta-
sítja az etnocentrizmust. Amikor egy alkalommal valaki az újabban egyre népsze-
rűbb ún. „palóc himnusz” énekelte a cédrusnál, a befejezéskor hozzáfűzte: *„...és
minden embert a világon!”* (2014.06.21.), ezzel is nyomatékosítva humánus attitűd-
jét. Ennek látszólag ellentmond, hogy amikor „magyarságukat” érzik megsértve
vagy veszélyeztetve, a csoportból sokan azonnal ellenséget keresnek (kreálnak),
az okokat próbálják magyarázni – minél érthetőbben és gyorsabban, ami heves
vitákhoz is vezet. Nemcsak rájuk jellemző, hogy ha megsértve érzik etnikus iden-
titásukat, az „allergiás” reakciót vált ki a legtöbbjükben: bezárkóznak. A csoport

9 Az ALFAHÍR 2011.12.05.-i számában a Finnugor Népek Világkongresszusával kapcsolatban Obrusánszky Borbála, a hun-magyar kontinuitás harcos szószólója, így nyilatkozott: *„Felháborítónak tartom, hogy a magyar állam felvállalja egy ilyen rendezvény támogatását és helyszínt is biztosít hozzá”* (...) *„Már a rendszerváltáskor meg kellett volna törni a többszörösen átnevezett fiktív elmélet (volt ural-altaji, finn-ugor, most éppen uráli) egyeduralmát és biztosítani kellett volna a hiteles magyar krónikákban szereplő magyar eredetkutatáshoz forrásokat”* (...) *„Ma már csak néhány helyen tartja magát ez a nyelvészeti elmélet, mely már megalkotásakor is hibás volt és a legnevesebb kutatóink tiltakoztak ellene, ezért csak Habsburg hatalmi erővel tudták diadalra emelni, úgy, hogy osztrák besúgók vették át az irányítást az MTA-ban.”* Ld.: http://alfahir.hu/150_milli%C3%B3%C3%A9rt_er%C5%91lteti_korm%C3%A1ny_finnugor_rokons%C3%A1got-20111205_utolsó_letöltés:2015.09.24) Ez a típusú összeesküvés-elmélet a pseudo-tudományos csoportok egyik leggyakrabban ismételt narratívája és legitimációs eszköze.

sok tagjának van küldetéstudata: a magyarságot és a magyar nyelvet szerintük méltatlanul lekezelő, és így kisebbségi érzést keltő bármely tudományos, hatalmi vagy más törekvés ellen fellépnek. A múltból is sokféle olvasatot hallanak. Sok oka lehet, hogy az őstörténettel foglalkozó tudományosság eddig alig tudta őket megszólítani, szemben az őstörténeti bulvársajtóval. Különös például, hogy az Arvisura révén még a korábban szitokszónak számító finnugor népekkel is kezdenek megbarátkozni, mivel a környezet tiszteletét és védelmét vélik felismerni a kitűnő finnugrista, Schmidt Éva műveibe történő bepillantáskor. Ide kapcsolható, hogy a „sámán-romantika” is újfajta misztifikációs irányzattá kezd válni körükben, de egyelőre városi sámán vagy más spirituális sámán-vezető nélkül. Egyes elemeket emelnek be rítusaikba, mint például a dobolást.

A csoporttagok többsége számára nem a tudományosan értelmezhető igaz/hamis kód a mérce, nem is a „megfelel az adatoknak” vagy „ellenkezik az adatokkal” oppozíció, hanem az, hogy mennyire tud „szívékhöz szólni”. A csoport tagjainak legjellemzőbb közös vonása egyfajta hiány- és felelősségérzet. Felelősség az etnikai csoport, az emberiség, a béke, a környezet és maga a Föld iránt, és hiányérzet, mert mindannyian megoldásokat, életstratégiákat (működőképes magatartásmintákat) keresnek egy élhetőbb, környezettudatosabb, és a legtöbben egy egymásra odafigyelőbb világ felé vezető úton. Legtöbbjükhez közelebb áll a művészet eszköztára, mint a tudományé, az érdekességekre fogékonyabbak, mint az adatokra, és törekvésükhöz felhasználnak mindent, ami használható eszköznek tűnik. A résztvevők többsége szereti az őszinte érzelmeket, és a képzettársításokat. Foucault arra a következtetésre jut, hogy a diskurzust egy idő után már nem is elsősorban a benne lévő tartalmak, hanem a résztvevők attitűdje, stílusa jellemzi (2001).

A csoportban a retorikai fogások, a stílus szerepe nagyobb, mint az összehasonlítható adatoké. Az ellenkultúra jelleg miatt a bármiféle hatalom által hangoztatott narratívák komoly kételyekbe ütköznek (*Klaniczay*, 2003). Ez nem jelenti azt, hogy ne hallgatnák érdeklődve és nyitottan például Molnár Zsolt botanikus előadását (2013.04.19.), aki az MTA munkatársaként a pásztorvilágról és annak növény- és tájismeretéről, tájhasználatáról tartott igen élvezetes előadást, de ezt a téma, és nem az előadó „tekintélye” miatt teszik. Nem feltétlenül a hivatalos/nem hivatalos a legfontosabb cezúra tehát, sokkal fontosabb az, hogy ki milyen retorikával fogalmaz, és mennyire illeszthető hozzá a hallgatók vernakuláris valóságához, világ- és múltképeéhez az adott előadás. Az érzelmekre ható narratívák jobban rögzülnek, mint a rideg adatok és az oksági érvelés. A tudásmonopólium visszatetsző a számukra, és a tudományos világban ezt a hatalmi, hierarchikus pozíciót látják. A kételyek és aggályok azonban átléphetők, ha az előadó megfelelő hangnemben beszél és olyan témát érint, ami érdeklődésükre tart számot.

Bizonyos szempontból egyszerre „egzotikus” és irritáló számukra a tudományos „okoskodás” (amit sokszor gőgösnek érznek) – körülbelül annyira aggályos, mint amazoknak a sumér-magyar rokonság vagy az Arvisura tanítása. Más értelmezési mezőben gondolkodnak, mint a humántudományok művelői: azok

az értelmező közösségek, amelyek a különböző diskurzusterekben¹⁰ aktivizálódnak, teljesen eltérő narratíva-, attitűd- és magatartásminta-készletet hoztak létre, értékpreferenciáik is eltérőek. Tudásregisztereik annyira elkülönültek, hogy „más nyelven beszélnek”, s így egymást aligha tudják megérteni.

A természettudományokat a csoportban sokkal többre értékelik a humántudományoknál, sokuk épp e területről érkezett matematikus, biológus. Az orvostudomány megítélése ambivalens: elismerve néhány eredményét, komoly szkepszis él a legtöbb tagban az általuk feltételezett „hagyományos tudásoktól” való elszakadása miatt. A csoportban legtöbbször az „archaikus”, ősi tudások, így például a népi gyógyászat, a természetközeli lét idealizált formáit keresik (vö. „nemes vadember” képzete, „primitivizmus”) a múltban és a jelenben is. A „tudomány által elveszejtett ősi tudás” (2013.06.21.) iránti vágy fűzi össze a csoport legtöbb tagját. Információikat zömmel a kortárs laikus diskurzusokból, a médiából, az internetről, pszeudo-tudományos művekből (például az „őstörténeti bulvársajtóból”), de emellett lexikonokból, ismeretterjesztő művekből is merítik. Szubjektív szűrőik aszerint aktivizálódnak, hogy mit éreznek saját véleményükhöz illeszthetőnek (még ha korántsem ez volt a szerző eredeti szándéka) vagy azzal ellentétesnek. Vernakuláris kultúra-konstrukcióik egyszerre viselik magukon a laikus múlt-olvasat jelleget (az ősiségre, időtlenségre, hagyományosra hivatkozást) és a titkos-ságot, ami csak a beavatottak számára tárul fel. A csoport sok tagja rendelkezik egyfajta küldetésstudattal, ami miatt a titkos társaságok bensőséges atmoszférája hatja át például a cédrusnál tartott rítusokat.

A 19. századi romantika *„ami népi az ősi”* elve a csoport döntő többségénél ma is érvényesül, és szinte szakrális értéket jelent. Ez a félreértés a néprajztudomány hajnalán is komoly tévedésekhez vezetett, de úgy tűnik, hogy a kortárs társadalom egy része, így e csoport tagjainak zöme, máig összeköti a népi, az ősi és a „hagyományos” fogalmát. Az ilyen romantikus hagyománydiskurzus (a „Hagyomány”, mint absztrakt, legitimizáló erővel bíró szakrális forrás) más etnopo-gány csoportokban is jól megfigyelhető jelenség, amit gyakran szembeállítanak a kereszténységgel, a tudománnyal, vagy a modern, állami oktatással.

A kereszténység – bár a legtöbb résztvevő úgy érzi, hogy ez a *„a magyarság számára negatív szerepet játszik, (...) megcsúfolása hagyományos értékeinknek”* (2011.06.20.) – bűvő patakként sok szereplő identitásának része. Emlékezetes számomra egy eset, amikor egy filmvetítés után szóba jött a borneói dajakok kettős temetkezése – a hullanodók felhasználási módjait, e számukra visszatartó temetkezési szokást hallva a csoport egyik tagja keresztet vetett, mire egyes résztvevők szúrós szemekkel bámultak rá. A keresztet vetés azonnali és látványosabb ellenkezést váltott ki, mint a számukra szintén nagyon idegen dajak szokás. Bár összeütközésbe került a természetközeli népek vélt idealisztikusságának (ártatlanságának) képe a hallottakkal, a többség számára elutasított keresztény reakció látványosabb hatást váltott ki. A tagság többsége ugyanis a keresztény egyház

10 A beszédesemények növekvő szekvenciáját eredményező beszélő- és értelmező közösségek, amelyek lehetnek tartósak vagy ad hoc jellegűek egyaránt. E diskurzusterek természetesen a társadalomban egymásra rétegződnek.

tanításait a magyar kultúra „deformációjának”, a meggyengülés egyik fő okának tartja.

Egyes diskurzustémák statisztikai előfordulása a csoport online kommunikációjában

Terjedelmi okokból nehéz lenne általánosságban beszélni az új magyar mitológiák csoporton belüli online reprezentációjáról. Ezért a csoport online kommunikációjában 2010 és 2015 között keletkezett sok tízezer oldalnyi archivált kommunikációs aktusból véletlenszerűen kiválasztottam egy ezer beszédeseményből álló szövegtörzset. (Ebben 32 nem érdemi szöveg is volt.) Azt vizsgáltam, hogy egyes nevek és fogalmak hány beszédeseménynek voltak tárgyai.¹¹

E mintában felmerülő nevek gyakorisági listát láthatjuk a következőkben:

<i>Halmy György (Arvisura-kör)</i>	5,0%
<i>Ady Endre</i>	4,4%
<i>Bogár László</i>	3,6%
<i>Andrásfalvy Bertalan</i>	3,1%
<i>Mandics György</i>	2,9%
<i>Farkasinszky Tibor</i>	2,8%
<i>Varga Csaba</i>	2,5%
<i>Papp Lajos</i>	0,9%
<i>Máté Imre</i>	0,7%
<i>Grandpierre Attila</i>	0,5%
<i>Géczy Gábor</i>	0,5%
<i>Varga Géza</i>	0,4%
<i>Badiny Jós Ferenc</i>	0,3%
<i>Szántai Lajos</i>	0,3%
<i>Obrusánszky Borbála</i>	0,2%
<i>Kiszely István</i>	0,2%
<i>László Gyula</i>	0,2%
<i>Marton Veronika</i>	0,2%
<i>Pap Gábor</i>	0,2%

11 Azt vizsgáltam, hogy hány beszédeseményben (levélben, csatolt nyilatkozatban, kommentben) szólnak az adott személyről, de ha abban sokszor említik őt, attól még egyetlen előfordulásnak vettem, tehát a kutatás alapján a beszédesemények száma, és nem a szógyakoriság képezte. Természetesen nálam sokkal avatottabb ismerői vannak a magyar tudományosságon belül is a szógyakoriság vizsgálatának és pl. szöveghőkö készítésének (vö. *Szilárdi*, 2014), számomra ez a vizsgálat azért volt fontos, hogy lássam: hány alkalommal jött szóba az adott személy vagy fogalom. Az anyag ismeretében választottam ki a számomra legrelevánsabbnak tűnő neveket, akikre a keresést kiterjeszttem, de sok lehetséges nevet kihagytam, így a „rangsor” nem abszolút értékű, például Bolya István (például mint az émikus „isvan” aláírás) sokkal gyakoribb lenne bármelyiküknél.

Néhány fogalom gyakoriságát is megvizsgáltam ugyanebben a szövegtörzsben, hasonló módszerrel:

<i>föld/termőföld (9+103)¹²</i>	11,2%
<i>ősi</i>	8,3%
<i>nemzet</i>	8,2%
<i>„egész-ség”</i>	5,8%
<i>haza</i>	5,6%
<i>MTA</i>	4,6%
<i>hun</i>	2,9%
<i>keresztény</i>	1,9%
<i>táltos + sámán (18+4)</i>	2,2%
<i>cédrus</i>	1,5%
<i>szkíta</i>	1,4%
<i>sumér/ szumir (12+1)</i>	1,3%
<i>Yotengrit</i>	1,2%
<i>rovás</i>	1%
<i>finnugor</i>	1%
<i>gyök (mint szógyök)¹³</i>	0,5%
<i>nomád</i>	0,5%
<i>ékírás</i>	0,3%
<i>Arvisura</i>	0,1%

Bár vallásantropológusként inkább a beszédesemények kvalitatív vizsgálatára helyezem a hangsúlyt, e rövid felsorolásból is láthatjuk, hogy korunk egyik hangsúlyos politikai témája, a magyar termőföld ügye majdnem a leggyakoribb téma a csoport elmúlt öt éves kommunikációjában. Ez számomra azért tanulságos, mert a beszédsszekvenciák olyan berögződéseket okozhatnak, illetve fogékonyságot jelezhetnek, amelyek a kvalitatív magyarázatok esetében sem hagyhatunk figyelmen kívül.

Az adatsor részletes elemzésére most terjedelmi okokból nincs lehetőségem, egyetlen példát hadd említsek annak érdekében, hogy az elhamarkodott értelmezéseknek elejét vegyem. A nevek között első helyre kerülő Halmy Görgy és az Arvisura korántsem képvisel olyan súlyt a közösség életében, mint amit online reprezentációja alapján gondolnánk. A csoport internetes csatornáját az utóbbi néhány évben inkább a minél több emberhez történő elérni vágyás érdekében

12 A zárójelbe tett szám a két fogalom külön-külön találati száma a teljes szövegtörzsben. Itt is úgy vettem, hogy beszédeseményenként (levelenként) csak egynek számoltam az adott gyakoriságot akkor is, ha az az adott szövegen belül sokszor fordult elő.

13 Ez az egyre divatosabbá váló irányzat, aminek egyik fő hazai képviselője – Marác László, Varga Csaba és mások mellett – a neves író, Czákó Gábor, a szótövekből derivált úgynevezett szógyökök szóképzésben és a nyelv alakulásában játszott szerepét vizsgálja. Czuczor Gergely és Fogarasi János 1862-es *A magyar nyelv szótára* című etimológiai jellegű munkája is ezen a 17-18. században divattá vált elméleten alapult, de a nyelvtudomány azóta a tudománytörténeti szerepének elismerésén túl csekély jelentőséget tulajdonít e hipotézisnek.

„használja” a Halmy György által vezetett Arvisura-kör, azonban a csoport zömével nincs személyes kapcsolata, és csak érintőlegesen befolyásolja a csoport *mainstream* diskurzusát ez az intenzív online szereplés. Ez is jól példázza, hogy a tartós terepmunka és a személyes részvétel mennyire más kvalitatív következtetéseket eredményezhet, mint a kvantitatív vizsgálatok. Érdekes e kettőt egymással összefüggésben is vizsgálni, ahogyan azt tettem egy másik csoport legitimációs technikáinak online és offline elemzése során (Csáji, 2015).

Tanulságok, összegzés

Tudományos közhely, hogy a felvilágosodás óta a tudomány, de a pszeudo-tudomány is bizonyos szempontból az eredetmítoszok szerepét veszi át (Eriksen, 2006, 336., 342.). Hasonló jelenség e csoportban, hogy néhány tudós szinte mitikus hőssé vált, például László Gyula vagy Lükő Gábor. Ők korántsem voltak a sumér-magyar rokonság támogatói, és távolról sem nevezhetjük őket „álhősöknek”, pedig a kortárs világ szinte ontja az álhősöket (vö. *Povedák*, 2011). Mégis úgy érzem, korántsem véletlen, hogy éppen e két nagy hatású tudós ember vált emblematikus, köztiszeletben álló alakká a csoportban, akiket gyakorlatilag osztatlan elismerés övez, és gondolataik szinte az eredetmítoszok rangjára emelkedtek több csoporttag világgképében. Az utóbbi tíz évben azonban a sumér-diskurzus, majd a Yotengrit reflektorfénybe kerülése háttérbe szorította László Gyula vagy Lükő Gábor személyét.

Felmerül ezek után a kérdés, hogy a megmosolyogható elméletek és a tudományos diskurzus között vajon valóban olyan éles-e a határ? Ki dönti el, hogy hol húzódik ez a határ? Vajon a kettős honfoglalás nagy társadalmi hatású, máig tudományos vitákat kiváltó elmélete a vonal melyik oldalán van? Fodor István régész az elhunyt Kristó Gyula történészt dilettánsozta le nemrég¹⁴, Honti László nyelvész pedig egy tanszékvezető kollégáját, Pusztay Jánost támadja hasonlóan vérmes stílusban tudományos nézetei miatt¹⁵. Mit kezdjünk azzal a jelenséggel, amikor kétségtelenül a tudományos diskurzuson belül állók egymással szemben élnek a tudományból való kirekesztés eszközével?

Egy másik kérdés: mennyire új ez a mitológia, hiszen a nacionalizmusok közel s távol a szakralizálódó alternatív múlt-olvasatok sokaságát alkották már meg?¹⁶ Vajon csak az extrém „szíriuszi magyarság”, vagy a „sumér-magyar kontinuitás”,

14 Fodor István: Őstörténeti viták és álviták. In: Molnár Ádám (szerk.): *Csodaszarvas IV.*, Molnár Kiadó, Budapest, 2012, 125-146. vö. még: <http://www.nyest.hu/renhirek/a-csodaszarvas-ujabb-regei> (utolsó letöltés: 2015.09.26.)

15 Honti László: Anyanyelvünk rokonságáról. In: uő. *A nyelvrokonságról*. Tinta Könyvkiadó, Budapest, 2010: 165-270, vö. még: <http://www.nyest.hu/renhirek/a-finnugor-oshaza-pusztay-janos-szerint> (utolsó letöltés: 2015.09.26.)

16 Már Sajnovics János és Gyarmathi Sámuel kora óta egyfajta racionális oppozíciót akartak képviselni a már akkor is létező „laikus” elméletekkel (múlt-olvasatokkal) szemben, és azóta egyre sokrétűbbé vált ez a szembenállás. Kérdés tehát, hogy az átrendeződés pl. az akkor tudományosnak tekintett koraújkori zsidó-magyar nyelvrokonság elképzelésekből a pszeudo-tudományosnak tekintett sumér-magyar olvasatba mennyire „új”, vagy mennyire egy összetett, folklór jellegű folyamat újabb hozzáadéka?

az Arvisura híveivel kell foglalkozni a „szép régi világ”, mint új magyar mitológia körében, vagy a szélesebb társadalmi kontextussal és a kevésbé feltűnő változatokkal is? Az áltudományos szerzők hajmeresztő elméletei érdekesek számunkra, vagy a társadalomba való beágyazottságuk, és sikerük oka? Engem sokkal inkább az utóbbi érdekel, és nem az extrém elméletekben kívánok gyönyörködni, sokkal inkább megkísérelni megérteni például a jelen esetben: mi motivál jó szándékú, nyitott, főleg értelmiségi környezetből származó embereket e tézisek elfogadására?

Az „új” magyar mitológia gyökerei rendkívül régre nyúlnak vissza, álláspontom szerint korántsem új jelenségről van szó. Ha csak az utóbbi évtizedeket vizsgáljuk, akkor sem könnyű cezúrát felfedezni. Számtalan példát tudnék mondani a Kárpát-medencéből, amikor a fennren hangoztatott nyitottság okozta az „új magyar mitológiák” térnyerését egyes művelődési házak, konferencia-szervezők, önképzőkörök vagy vallási csoportok részéről a 80-as évektől. Sok helyütt előbb-utóbb kirekesztették vagy a csoport diskurzusterében a perifériára száműzték a nyelvtudomány és más tudományos múlt-olvasatok eredményeit. Emiatt aztán gyakran eluralkodtak az „új magyar mitológia” jellegű értelmezések, majd a tudományosság be is sorolta e fórumokat az őstörténeti csodabogarak homogenizáló kategóriájába, ezzel is láthatóvá téve (megerősítve) bizonyos határokat. Ebben a kontrasztosító folyamatban komoly szerepe van az utóbbi bő három évtizedben a megfelelő (széles társadalmi rétegeket megszólító) ismeretterjesztő művek számszerű visszaesésének, a tudománynépszerűsítés, mint műfaj visszaszorulásának, a humántudományokkal kapcsolatos tudománypolitikai átrendeződésnek. A múlt-olvasatok sokfélesége, a magyarság eredetével, „rokonságával” (vö. *Tamás és Csáji*, 2013) kapcsolatos vita azonban korántsem új keletű.

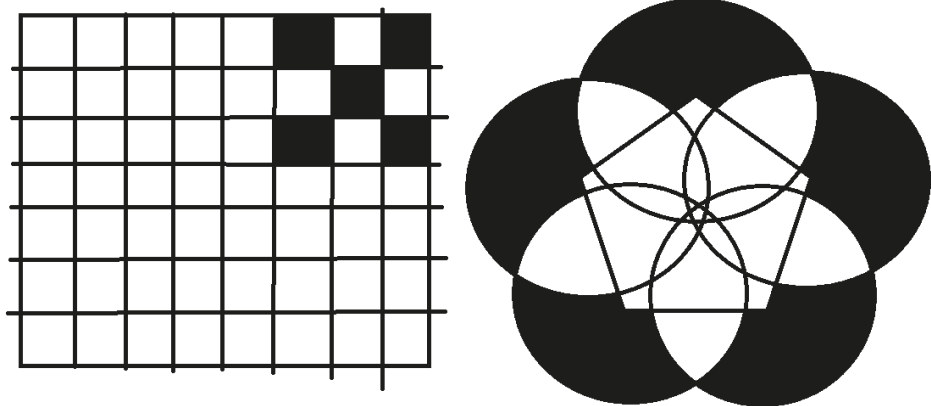
Az antropológia tudománytörténete megtanított rá, hogy ne csak az egzotikusait és a különlegeseket, hanem a szokványosat és mindennapit is kutassuk. A népi kultúra ősinék és zártnak feltételezése, misztifikációja után nem esünk-e hasonló hibába, ha az extrémnek tűnő laikus múlt-olvasatokat elfogadjuk sokaságát cezúraszerűen szembeállítjuk a „racionálisok”¹⁷ táborával? Ha csak a szélsőséges, jól felismerhető másságra vagyunk kíváncsiak, egzotikus törzseket keresünk saját társadalmunkban... Nemcsak oppozíciókba, szélsőségekbe, hanem árnyalatok sokaságába is rendezhető a kortárs valóság. Néha éppen egy csoport túlzott nyitottsága okozza a félresiklásokat, és a kívülálló (pl. a kutató) hajlamos csupán az extrémeket, megmosolyoghatókat észrevenni náluk, holott az általam vizsgált csoport legtöbb szereplőjének humánus céljaihoz, „értelmiségi” attitűdjéhez kétség nem férhet. Ezért – bár írásom megállapításai elsősorban az elemzett csoportra vonatkoztathatók – tanulságait érdemes megszívlelni az új magyar mitológia más kortárs csoportjait kutatóknak is, elkerülendő a kevésbé árnyalt, normális–abnormális típusú oppozíciókba rendező csoportosításokat.

17 Innen már csak egy lépés, hogy valóságos gyengeelméjűnek tekintsék egyesek a különös múlt-olvasatokban hívőket. A kutatói objektivitás ilyen viszonyulást nem tehet lehetővé.

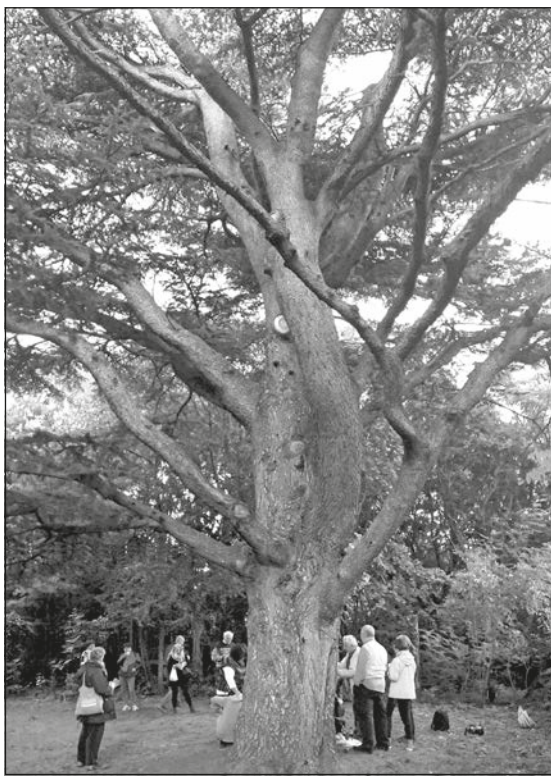
Felhasznált irodalom

- Bakó, Rozália Klára és Hubbes László Attila (2011): Religious Minorities' Web Rhetoric: Romanian and Hungarian Ethno-Pagan Organizations. *Journal for the Study of Religions and Ideologies*, vol. 10, (30) 127-158.
- Bozóki András, Seres László és Sükösd Miklós (1994): *Anarchizmus tegnap és ma. T-Twins*, Budapest.
- Csáji László Koppány (2015): Csoda, pokoljárás és a digitális szakadék. Egy új vallási mozgalom legitimációs technikái a webes és weben kívüli diskurzusaiban. *Replika* 2015/1-2, 57-77.
- Csáji László Koppány (2014): „Belakjuk környezetünket és az internetet!”. Lokalizáció és/vagy hálózatiság – vallásantropológiai elemzés a közösségkonstrukció lokális és hálózati tereinek, szerveződésének összefüggéseiről. In: Povedák István – Szilárdi Réka (szerk.): *Sámán Sámán hátán. A kortárs pogány irányzatok multidiszciplináris elemzése*. Az MTA-SZTE Vallási Kultúrakutató Csoport – SZTE BTK Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék, Szeged. 78-96.
- Csáji László Koppány (2012): Az egyéni és közösségi sokszínűség megragadásának vallásantropológiai nehézségei. In: Hubbes L-A. (szerk.): *Etno-pogányok. Retorikai fogások a hálón innen és túl*. Szemeisztos Webszemiotikai és Online Kommunikációs Kutatócsoport, Sapientia Magyar Egyetem, Csíkszereda–Sepsiszentgyörgy. 17-66.
- Eriksen, Thomas Hylland (2006): *Kis helyek – nagy témák*. Gondolat Kiadó, Budapest.
- Escobar, Arturo (2001): Culture sits in places: reflections on globalism and subaltern strategies of localization. *Political Geography*, 20, 139-174.
- Farkas Judit (2014): Újpogányság, ökopogányság és a magyar ökofalvak. In: Povedák I. és Szilárdi R. (szerk.): *Sámán Sámán hátán. A kortárs pogányság multidiszciplináris elemzése*. MTA-SZTE Vallási Kultúrakutató Csoport, SZTE BTK Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék, Szeged. 97-114.
- Foucault, Michael (1998): *A diskurzus rendje*. In: uő: *A fantasztikus könyvtár. Válogatott tanulmányok, előadások és interjúk*. Pallas Stúdió–Attraktor, Budapest. 50-74.
- Foucault, Michael (2001): *A tudás archeológiája*. Atlantisz, Budapest.
- Friedman, Jonathan (1990): Being in the world: Globalization and localization. In: Featherstone, Mike (szerk.): *Global Culture*. Sage, London. 311-328.
- Gagyí József (2007): A kommunikatív emlékezet működéséről és a saeculumról. In: uő. (szerk.): *Emlékezet és kommunikáció. Narratívák az egyéni, a társas és a közösségi identitás teremtésében*. Scientia Kiadó, Kolozsvár. 169-178.
- Hesz Ágnes (2008): Néphit vagy helyi vallás: lélek- és túlvilág-képzetek Hidegsegen. In: Pócs Éva (szerk.): *Vannak csodák, csak észre kell venni*. L'Harmattan, Budapest. 15-72.

- Howard, Robert Glenn (2011): *Digital Jesus. The making of a New Christian Fundamentalist Community on the Internet*. New York University Press, New York – London.
- Hubbes, László Attila (2013): New Hungarian Mythology Animated. Self-Portraits of the Nation. *Acta Universitatis Sapientiae, Philologica* 5., (2) 223–240.
- Hubbes, László Attila (2014): Új magyar mitológia kirajzolódóban. A tekintély-érvényesítés és a tekintélyrombolás retorikai eszközei két magyar animációs filmben. In: Bakó, R. K., Baró-Kaszás É., Horváth G. (szerk.): *Argumentor Műhely. Érvelés és retorika konferencia kiadvány*. Debreceni Egyetemi Kiadó – Partium Kiadó, Debrecen – Nagyvárad. 91-113.
- Kis-Halas Judit (2005): A wiccától a cyberboszorkákig. *Rubicon* 7. 56-61.
- Klaniczay Gábor (2003): *Ellenkultúra a hetvenes-nyolcvanas években*. Noran, Budapest.
- Povedák István (2011): *Álhősök, hamis istenek? Hős- és sztárkultusz a posztmodern korban*. Gerhardus – SZTE Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék, Szeged.
- Primiano, Leonard Norman (1995): Vernacular Religion and the Search for Method in Religious Folklife. *Western Folklore* 54. 37–56.
- Szilárdi Réka (2014): A magyar kortárs pogány narratívumok nemzeti identitáskonstrukciói. In: Povedák I. és Szilárdi R. (szerk.): *Sámán Sámán hátán. A kortárs pogányság multidiszciplináris elemzése*. MTA-SZTE Vallási Kultúrakutató Csoport, SZTE BTK Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék, Szeged. 11-23
- Tamás Idikó – Csáji László Koppány (2012): *A rokonság fogalma az egyes tudományágakban*. A Reguly Társaság weboldala, <http://www.regulytarsasag.hu/nyelvrokonaink-14-testver/a-rokonsag-fogalma-az-egyestudomanyagokban/> (utolsó letöltés 2015.09.26.)



1. ábra: A Rendszer (= státusok szabályozott rácsozatban) és a Rend (= természetes összhang, minden összefügg és kapcsolódik) összehasonlítása Bolyapó által



1. kép: Körben állva a cédrusnál (Fotó: Csáji L. K.)



2. kép: Körtánc (Fotó: Csáji L. K.)



3. kép: Rituális étkezés a cédrusnál (Fotó: Csáji L. K.)



4. kép: Rituális légzőgyakorlat (Fotó: Csáji L. K.)



5. kép: Búcsú a cédrusnál (Fotó: Csáji L. K.)

Az „ősmagyar mítosz” posztmodern rítusai Bugacon A Kurultaj és az Ősök Napja¹

Bevezetés

Tanulmányomban a Magyar-Turán Alapítvány két rendezvényét, a kétévente megrendezésre kerülő Nagy-Kurultajt² és annak páratlan években zajló kiegészítő rendezvényét, az Ősök Napját mutatom be, mely sajátos színteret és mítoszt alkotott meg a magyarság keleti vándorlásának és a honfoglalásának, valamint a hun és magyar „ősöknek” emléket állítva a bugaci puszta szívében, együttműködve az általuk rokonnépeknek tekintett keleti nemzetekkel. A Kurultaj kétségkívül egy különleges jelenség a nemzeti hagyományörző rendezvények sokaságában, hiszen alapvetően egy sajátos korra épít, így egyedülálló módon teremti meg a színtér és a nemzeti kultúra reprezentációs olvasati módját.

Gyermekkorom nagy részét egy varrodában töltöttem, nem is akármilyenben. Amolyan honfoglalás, őssasszonyos motívumok voltak azok, amik igen korán felkeltették az érdeklődésemet. A nagynéném viseletkészítő és hagyományörző. Olyan, akinek fontos a magyarság és a nemzetünk hagyományai. Rengeteg hagyományörző fesztiválon jártam és rengeteg olyan embert ismerhettem meg, akik tudták, hogy miből és miért merítenek: „*Csak tiszta forrásból.*” Ez tanított meg kellő kritikával szemlélni a minket körülvevő hagyományörző eseményeket, „magyar-kodó” embereket. Pár éve fedeztem fel az interneten honfoglalás kori viseletrekonstrukciók után kutatva egy kazahsztáni televíziós műsorban a magyarországi Kurultajról megjelent híradást, mely a mi magyarságunkról szólt. Egy olyan magyarságról, amelyet én addig sem a gyermekkori őssasszonyos emlékeimből, sem történész-régész tanulmányaimból nem ismertem. Ezután a kíváncsiságtól hajtva úgy döntöttem, hogy személyesen is részt veszek a több napos rendezvényen a Bugaci puszta szívében, hogy megismerjem és kísérletet tegyek ennek a sajátos jelenségekörnek az értelmezésére. Olyan hagyományokat, rítusokat prezentáltak,

1 A cikk megszületését az OTKA 115748. sz. projektje támogatta.

2 A Magyarországon 2008-óta megrendezésre kerülő Nagy-Kurultaj és az Ősök Napja egy a 9. századi ázsiai magyar népvándorlást és az ezt követő magyar honfoglalást tematizáló hagyományörző és hagyományalkotó rendezvény. A Nagy-Kurultajt a turáni népek találkozájaként egy nemzetközi eseménynek számít, az Ősök Napja kifejezetten a Kárpát-medencei magyarság szimbolikus egyesítésének rendezvénye. A fesztiválok programjai rendkívül változatosak, tematikusan illeszkednek a két rendezvény eltérő kulturális profiljához, de sok lovas-nomád kultúrkör, ami alapvetően meghatározza a két rendezvény repertoárját. A bugaci színtér pusztai lovasjátékoknak és nomád lovasbemutatóknak, különböző etnikumokhoz köthető lovas felvonulásoknak, lovas-íjász bemutatóknak, harcászati bemutatóknak; köztük a mostanában egyre divatosabbá váló, az úgynevezett ősmagyar harcművészetnek, a *barantának* ad helyet. A fesztiválon megtalálható a rendkívül vegyes portékákkal felszerelt hagyományörző kézművesek autentikus vására, a látogató csatlakozhat a különböző kézműves foglalkozásokhoz, táncházakhoz, népzenei koncertekhez, vagy részt vehet természetgyógyászati bemutatókon, kezeléseken, őstörténeti előadásokon.

melyekről mindeddig azt gondoltam, nem létezhetnek. Pedig igen, afféle ősi-modern „megalkotott hagyományként”. Megfogalmazódott bennem a kérdés, hogy lehet-e hagyomány, aminek valójában nincs is múltja? Mi készíttet egy közösséget arra, hogy elővegyen ezeréves szimbólumokat, rítusokat és saját nézetei szerint újra(át)értelmezze, vagy esetleg más nemzetek kultúrájából átemeljen, „átmagyarítsa” bizonyos elemeket, és miért van annyi ember, aki már-már vallásos áhítattal kapaszkodik ebbe?

A mítoszalkotás jelen esetben egy komplex és látszólag megalapozott kulturális tartalomra épít, és olyan korban, olyan helyszíneken és „hagyományokban” keresi a magyarság ősi múltját, emlékezeti pontjait, melyek többnyire a múlt homályába vesztek. Zavaros szimbólumrendszereken és rítusokon keresztül értelmezi és rekonstruálja a magyarság múltját, egy olyan magyarságot, mely a kritikus szemlélőnek idegennek tetszhet. Ugyanakkor ez a fajta múltkeresés, a hun-magyar rokonság idealizálása, valamint az ősmagyar nép nomadizáló kultúrájának, sztyepei vándorlásának megismerésére való vágy nem először válik meghatározó kérdéskörre történelmünk során. A nemzeti mítosztermelés és múltkeresés folyamata mögött általában a múltban bekövetkezett törések, a kontinuitás és a hagyományok közötti mélyebb szakadások állnak, a keletkezett űrt pedig a múlt revitalizálásával, megteremtésével próbálja a társadalom vagy az adott emlékező közösség feltölteni. A konstruktivista felfogás szerint a befogadó közösségek nem objektív, hanem egy ún. szimbolikus valóságot keresnek, mely társadalmi konstrukcióval jön létre.

Az „ősmagyar mítosz” és a turanizmus, mint régi-új alapeszme

A Kurultaj megalapításához kapcsolódó kelet felé orientálódás nem újdonság a magyar történelemben. Az „ősmagyar mítosz”, mely szorosan összefonódik a hun-magyar rokonság elméletének diskurzusaival, több alkalommal került a figyelem középpontjába. A história újra kreálásának három fő korszakát különíthetjük el Bali János tanulmányai alapján:

Az első a premodernitás időszaka, melynek kezdetét a 13-14. századra tehetjük és a Kézai Simon *Magyar Krónikájá*-ban megfogalmazott hun-magyar eredetmítosz megalkotásához köthető. A két nép közötti rokonság szimbóluma Hunor és Magor, azaz a csodaszarvas mondája lett. Ez az eredetmítosz ezt követően hosszú időig meghatározta a magyarországi történelmi elit identitását. A turul szimbóluma is ekkor jelent meg több hazai eredetmondákat tartalmazó krónikákban, többnyire az uralkodóház legitimitását alátámasztva. Ugyanakkor megállapítható a korabeli ábrázolások alapján, hogy ebben a korszakban a 19. századdal ellentétben az ősmagyar szimbólumok még nem voltak felruházva a magyar nép fennkölségét és dicsőségét közvetítő tartalmakkal (Bali, 2012. 142.). A második a 19-20. századra tehető modernitás korszaka, melyben a magyar művészek és értelmiségiek egy csoportja hozzá fogott a számos területre kiterjedő „ősmagyar mítosz” újkori feldolgozásának. Bali János a kor népművészeti kutatásait emelte ki, különös tekintettel az (ős)magyar mitológia és narratíva megalkotását a faragott

sírjelek, kopjafák tipologizálása alapján feltételezett hun-magyar rokonság révén, mely többek között Huszka József *A magyar turáni ornamentika története* című művében teljesedett ki. (Bali, 2012. 143-144.) A magam részéről azonban a turanizmus eszményének megszületését és a Magyar Turáni Társaság tevékenységét tartom meghatározónak a nemzeti identitás képzés szempontjából ebben az időszakban.

A turán egy ősi iráni szó, mely az Irántól északra lévő területet jelölte, az európai köztudatba Abul Gazi 17. századi török történetíró *Sejere-i Türk* (azaz A törökök családfája) című munkájának lefordításával került be és eredetileg földrajzi terminusként funkcionált, a Kaspi-tengertől a Pamírig terjedő területet értették alatta. Max Friderich Müller nyelvész ültette a turanizmus ideológiáját 1874-es néprokonsági feltevésről tartott előadásainak során, melyekben a turáni népeket nyelvészeti szempontból egy családnak tekintette, bár a nyelvészeti terminusként való használatát hamar elvetették, viszont jó ideig megmaradt a fogalom mint az uráli-altaji népek összefoglaló elnevezése. (Kincses, 1991) A turanizmus tehát az úgynevezett turáni népek jelenben definiálandó összetartozásának alapeszméje, megjelenése hazánkban a századfordulóra tehető, a finnugor és török nyelvi rokonság összefésülés kísérletének során újra előkerült a turániság gondolata abban az eszmében, hogy a hun származás hagyománya és korszerű nyelvtudomány eredményei összehangolhatóak. (Szendrei, 2010) Paikert Alajos 1910-ben megalapította a Magyar Turáni Társaságot, aminek fővédnöke Habsburg József Ferenc főherceg lett. A társaság célja „az ázsiai és velünk rokon európai népek tudományát, művészetét és közgazdaságát tanulmányozni, ismertetni, fejleszteni és a magyar érdekekkel összhangba hozni”. A Magyar Turáni Társaság számos elismert orientalistát tudhatott tagjaiként számon, köztük Teleki Pált, aki a társaság folyóiratában a következőképpen fogalmazott: „Keletre magyar! Nemzeti, tudományos és gazdasági téren Keletre!”. Ugyanakkor a turanizmust nem lehet pusztán tudományos oldalról megközelíteni, mivel a magyarság eredetkeresése a nemzettudatban erősen ideologizált szereppel bírt. A 20. század első felében zajló nemzetközi események, a magyar nép fokozatos háttérbe szorulása azonban egyre demagógabb eszmékkel állt elő. Egyfajta „szent küldetésnek” tekintették a turániság felvirágoztatását, melynek vezetése a magyarság feladata lett volna. 1920-ban megalakult a Magyar Turáni Szövetség is Cholnoky Jenő vezetésével, aminek ideológiája az ország Trianoni békeszerződéssel bekövetkező megcsonkítása után erősen Nyugat-ellenes lett, feladatának pedig a keresztény alapokon nyugvó faji gondolatok megerősítését tekintette, a későbbiekben pedig Attila hun király és Dzsingisz kán világhatalmi terveinek megvalósítását tűzték ki célul. A turáni kifejezés alatt ekkortól már genetikai rokonságot értettek, melyet különböző antropológiai vizsgálatoktól reméltek, majd a kereszténység háttérbe szorítását is népszerűsítették volna a pogány hagyományokhoz való visszatérés jegyében. (Farkas, 1993. 866.; Kincses, 1991; Kovács, 2006; Sándor, 2011; Szendrei, 2010)

A turáni gondolat 1945 után elhalványult, politikai, társadalmi intézményei megszűntek, végleges eltűnéséről mégsem beszélhetünk, Magyarországon műkedvelői szinten élt tovább ez az ideológia. Ugyanakkor a korszakban a turáni gondolat emigrációs körökben élt tovább és egy egészen összetett áltudományos

fantazmagóriákkal átszőtt nemzeti múltat, mitológiát igyekezett megteremteni. Ennek a tevékenységnek az eredménye például a Bobula Ida féle sumér-magyar nyelvrokonság és eredettörténet elmélete, a Magyar Adorján által is propagált etruszk-magyar nyelvrokonság, vagy az általa kutatott eltitkolt magyar ősvallás és őstörténettel kapcsolatos összeesküvés-elméletek³ vagy többek között ide sorolható a Badinyi Jós Ferenc által párthus herceggé tett Jézus esete is. Ezek az elméletek később a különböző alternatív elméleteket popularizáló önjelölt őstörténet-szeknek köszönhetően a rendszerváltás utáni korszakban újra népszerűek lettek Magyarországon is.⁴

Az „ősmagyar mítosz” újjáélesztésének harmadik fázisa a posztmodernitás korszaka. A rendszerváltás után egy hosszú évtizedeken át elnyomott nép újra keresni kezdte önmagát, nemzeti identitását, és mint a történelem során számtalanszor újra a magyarság őstörténetéhez nyúlt, hogy legitimálja létezését a Kárpát-medencében, Európában. A revitalizációs folyamat felerősödését Bali János az 1990-es évek második felére teszi a témához kapcsolódó hagyományörző társaságok megalapításával és mítoszok megkreálásával, ami a második ezredforduló után egyre nagyobb teret nyert a különböző társadalmi és szervezeti formákban, egyre nagyobb követői bázist kialakítva a téma körül (Bali, 2012. 146.; Farkas, 1993. 861-864.). A Kurultaj fesztivállal kapcsolatban is találkozhatunk azzal a jelenséggel, amikor a népi kultúrát beemelik a nemzeti kultúrába a régmúlt és a magyarság ősi világának reprezentálásán keresztül. Barna Gábor tanulmányában (2011) ezt a népi kultúrából, egyfajta önkényes kiválasztás alapján a hatalom támogatása és legitimálása érdekében létrejött átstilizálásként értelmezi, mely végül egy a hatalomból kiszorított társadalmi csoport ellenkultúrájaként jelenik meg. Ezek az úgynevezett átstilizált elemek, mindig az adott kor társadalmi célját szolgáló kulturális jelenségek. A történelmi gyökerekkel kapcsolatos mítoszok és a népi kultúra felé való fordulás tekinthetjük egyfajta globalizációellenes jelenségnek, melynek háttérben részben az Európa Unióhoz való csatlakozás után kialakult félelem a homogenizálódástól vagy a multikulturalizációtól húzódik meg (Barna, 2011). Így ez a fajta múltkeresés és hagyománytermelés a saját nemzeti közösségének megszilárdítását szolgálja, és a valahová tartozás érzetével komoly közösségetermelő és -erősítő funkcióval bír.

A Magyar-Turán Alapítvány: az „új turanizmus” intézményesülése?

Az új turanizmus intézményesülése a 2008-ban alapított Magyar-Turán Alapítványhoz köthető. Az alapítvány céljai nem sokban különböznek 20. századi elődjétől, bár sok aspektusban alkalmazkodik a posztmodern társadalom szolgáltatás- és élményfogyasztási igényeihez. Míg az előbbi az Ópusztaszeri Nemzeti Történeti Emlékparkon, mint nemzeti emlékezeti helyen keresztül vitte színre

³ <http://magyar.rajtmaster.hu/?p=903> (letöltés ideje: 2015.10.05.)

⁴ http://index.hu/tudomany/tortenelem/2014/06/19/a_turani_nyitas_politikaja/ (letöltés ideje: 2015.10.05.)

eszményeit különböző rendezvényeken, megalkotott hagyományokon keresztül a jelenlegi intézmény a Kurultajt, mint hagyományőrző fesztivált használja ideológiáinak közvetítésére (Kovács, 2006). A Bíró András Zsolt vezette 2006-os kazahsztáni (részben öntevékeny és önkényes) expedíció lett a modern kori turanizmus alapköve. Fontos megjegyezni, hogy míg a Magyar Turáni Társaság alapvetően egy felülről szerveződő, az akkori tudományos elit által protezsált eszmekör volt, a Magyar-Turán Alapítvány egy alulról szerveződő, többnyire „műkedvelők” által életre hívott jelenség, aminek alaptézisei a magyar tudományos életben erősen vitatottak. Az alapítvány előszeretettel hirdeti a médiában, hogy a keleti országban felfedezett magyar törzsben végzett antropológiai vizsgálatok során genetikai kapcsolatot, saját megfogalmazásuk szerint rokonságot mutattak ki a Kárpát-medencei magyarok és a kazahsztáni Torgaj-vidéken élő magyar törzs között. A kutatásról szóló, tudományos szakcikkekben és az alapítvány közhasznúsági jelentésében azonban már sokkal óvatosabban, feltételes módon fogalmaznak, miszerint *valamikor a múltban genetikai kapcsolat állhatott fenn a két nép között.*⁵ Ez azonban valószínűleg sok más sztyeppe népről is elmondható lehetne egy szélesebb körű genetikai kutatás nyomán. Az alapítvány több közleményében és a fesztiválon előszóban elhangzó beszédek során is úgy definiálják tevékenységüket, miszerint megalakulásuk óta a magyarság eredettörténetének kutatásával foglalkoznak. A magyar nép előtt a magyar nemzet *valós történelmét* tárják fel, valamint elvetik a Magyar Tudományos Akadémia kutatási paradigmáit és eddig elfogadott eredményeit. Továbbá a *turán* kifejezéssel (melyet ebben az esetben eléggé önkényesen definiáltak) kívánja érzékeltetni az alapítvány, hogy nem csak a magyarság Kárpát-medencei történetét kutatja, hanem a magyarság Kárpát-medencén kívüli vándorlását is, nemzetközi együttműködésben a különböző (az általuk rokon népeknek tekintett) keleti országok tudományos intézeteivel, szakembereivel. Legfőbb feladatuknak a Kurultaj és az Ősök Napja megszervezését és lebonyolítását, valamint a magyar hagyományőrző közösségek szellemi és anyagi támogatását tartják. Céljuk egy olyan nemzeti ünnep megalkotása, ahol a Kárpát-medencei magyar nép és a keleti rokonnépek kultúrája, szellemi képviselői találkozhatnak és együtt ünnepelhetik az általuk vélt közös múltat, továbbá egy új magyar-kazah szövetség létrehozása és a „Kurultaj, azaz törzsi gyűlés, hagyományának felélesztése” melynek valójában sohasem volt múltja.⁶

A kezdetek és a célok: a Kurultaj és az Ősök Napja

A Kurultaj hagyományőrző fesztivál megrendezésére először 2008-ban Bösztörpusztán került sor, ennek előzménye volt a 2007-ben Kazahsztánban, Szaga területén megrendezett Kurultaj (törzsi gyűlés), melyet az ott élő magyarok tartottak megünnepeelve a törzsi keretek között való fennmaradásukat, valamint vélt rokonságukat a magyar néppel, melyet a magyarországi Nagy Kurultaj

5 <http://kurultaj.hu/2009/04/a-magyarok-genetikai-rokonai-biro-andras-zsolt-kutatasi-eredmenyei/> (letöltés ideje: 2015.09.27.)

6 <http://kurultaj.hu/2013/01/a-magyar-turan-alapitvany-kozlemeny/> (letöltés ideje: 2014.09.12.)

alapítója és főszervezője, önmagát antropológusként és humánbiológusként megjelölő *Bíró András Zsolt* 2006-os expedíciója során végzett – jelenleg is vitatott – genetikai kutatásaira alapoztak. Ennek folytatása és kiteljesedése volt a 2010-ben először megtartott Nagy-Kurultaj, immár az állandósuló Bugaci helyszínnel, mely először 2010. augusztus 6–8. között, legutóbb pedig 2014. augusztus 8–10. között került megrendezésre. A főszervezők célkitűzése saját megfogalmazásuk szerint, „a magyarság egymással és a rokon őstörténetű keleti népekkel való összefogásának erősítése, a sztyeppei lovas nomád kultúra és a keleti eredet hagyományainak ápolása”.⁷ Az Ősök Napja elnevezésű rendezvény szintén a Magyar-Turán Alapítvány fesztiválja, ami mintegy helyettesíti a kétfévente megrendezett Kurultajt a páratlan években változatlan helyszínnel és időponton. Ugyanakkor ennek a rendezvénynek a célja kifejezetten a Kárpát-medencei magyarok összehívása. Hagyományőrző programjai nem kifejezetten különböznek a Kurultajétól. A Magyar-Turán Alapítvány 2011-ben kezdeményezte az Ősök Napja hivatalos magyar ünneprendbe való bevezetését is, egyelőre nem jártak sikerrel.⁸

A bösztörpusztai fesztivál megrendezése után a szervezők létrehozták a *Magyar-Turán Alapítványt*, amely a szervezés összefogásáért volt felelős. Új küldetéssel is gazdagodott a társaság: már nem csak a kazahsztáni *madjar* törzzsel való kapcsolat ápolása, hanem minden hun és türk tudatú nemzet összehívásának vált helyszínévé a fesztivál. Az alapítvány közleményeiben megfogalmazott célként szerepel a *magyarság összefogása és felemelése, a magyar őstörténet kutatása és a valós magyar történelem rekonstruálása*.⁹ Az alapítványhoz több hagyományőrző, kulturális rendezvény, konferencia és kiállítás tartozik, saját megfogalmazásuk szerint: szerte *Kárpát Hazában*. A Magyar-Turán Alapítvány a Kurultaj fesztivált és az Ősök Napját a magyar nép fontos ünnepének tartja, ahol „*példát mutathat az egész világ számára hazafiságból, kitartásból és nemzeti szolidaritásból egyaránt*”.¹⁰

2010-től a Nagy-Kurultajt Bugacon szállásolták el, az eredeti bösztörpusztai helyszín¹¹ közel hatszorosán, ami ettől kezdve a rendezvény állandó helyszínévé szolgált. Fővédnöke pedig a Magyar Országgyűlés alelnöke, Lezsák Sándor lett, aki a későbbiekben úgy nyilatkozott a Magyar Nemzet című folyóiratnak a Kurultajról és a páratlan években zajló Ősök Napjáról, hogy „*a rendezvény ékes bizonyítéka annak, hogy a mítoszvilág, a történelmi valóság és a tudomány képes együtt élni*”.¹² A fesztivál hivatalos honlapján azt hirdeti, hogy ettől kezdve a Nagy-Kurultaj

7 <http://kurultaj.hu/kurultaj/> (letöltés ideje: 2014.09.04.)

8 <http://kurultaj.hu/2013/01/a-magyar-turan-alapitvany-kozlemenye/> (letöltés ideje: 2014.09.04.)

9 <http://kurultaj.hu/kurultaj/> (letöltés ideje: 2014.09.04.)

10 <http://kurultaj.hu/kurultaj/> (letöltés ideje: 2014.09.04.)

11 Az első 2008-as bösztörpusztai Kurultaj megrendezése után a fesztivál mögött álló hagyományőrző mozgalom a közösségen belül vallott eltérő célok és ideológiák miatt kettészakadt. 2008 novemberében az eredeti hagyományőrző társaság másik fele Vukics Ferenc (aki egyébként a baranta elnevezésű „ősmagyar harcművészet” kidolgozása és népszerűsítése mögött áll) irányításával létrehozta a Magyarok Szövetségét, mely 2009-2012-ig ugyanezen a helyszínen, szintén augusztusi időponton elkezdte megrendezni a Magyarok Országos Gyűlését, mely végül (részben természetvédelmi okokból) 2013-ban Apajpusztára költözött, majd 2014-re a szövetség belüli szervezeti problémák és népszerűségének visszaesése miatt bezárta kapuit. (Povedák, 2014) <http://magyarnemzetikormany.com/pi-klub/news.php?readmore=7818> (letöltés ideje: 2015.09.30.)

12 <http://magyarhirlap.hu/osok-napja-bugacon> (letöltés ideje: 2014.09.11.)

Magyarországon minden idők legnagyobb hagyományőrző rendezvényévé vált, ugyanakkor a 2012-es fesztivál összefoglalóban már arról olvashatunk,¹³ hogy a bugaci Nagy-Kurultaj a világ legnagyobb hun-türk tudatú találkozója és Európa legnagyobb hagyományőrző rendezvényévé vált. Az ősmagyar és keleti rokonnépek¹⁴ hagyományokat őrző és reprezentáló fesztivál évről évre több hagyományőrző csapatot vont be a munkájába és a meghívott keleti rokonnépek küldöttségei is egyre gyarapodtak. A fesztivál minden tekintetben nagy népszerűségnek örvendett, saját adataik szerint a kezdetekben több tízezres, 2012-es rendezvényükön közel 180 000 fős látogatottságot értek el az eddigi alkalmakkor.¹⁵

A programok és az „élmény (szerű) fogyasztás”

Az élményszerű emlékezés az utóbbi időben egyre divatosabbá vált és nagy számban hívta életre a különböző harcművészeti hagyományőrző egyesületeket. A Kurultaj programjában számos *újra felfedezett „ősi”* harcművészeti programot találhatunk. Tóth G. Péter az élményszerű emlékezés fókuszkeresésének tekinti azt a folyamatot, amikor az „őskereső” csoportok formát és helyszínt találnak maguknak, azzal a közös céllal, hogy kiiktassák az adott helyen a jelent és belépjenek egy általuk vágyott világba, ahol a történelmi emlékezet különböző elméletei, nemzeti, politikai és társadalmi diskurzusok keringenek és versenyeznek egymással. (Tóth, 2011. 42-43.) A Kurultaj és az Ősök Napja arra hivatott, hogy a résztvevő kilépjen néhány pillanatra a jelenéből és nemzetének ősi múltjában keressen bizonyos felsőbbrendű igazságokat, így az „ősmagyar mítosz” és a magyarok küldetésének ismeretében léphet vissza a hétköznapi életébe.

A fesztiválok programjai rendkívül változatosak, alapvetően négy főszintér köré szerveződnek, de a különböző szolgáltató egységek is fontos bázisait adják a teljes körű élményszolgáltatásnak. A fesztivál központja egy hatalmas lelátókkal körbevett füves porond, melyet az ún. „Attila (Etele) Kapun” belépve közelíthetünk meg. Itt puszta lovasjátékok és nomád lovasbemutatók zajlanak, különböző etnikumokhoz köthető lovas felvonulásoknak, lovas íjász bemutatóknak, harcászati bemutatóknak; köztük a mostanában egyre divatosabbá váló kitalált ősmagyar harcművészetnek, a *barantának* ad helyet. A Kurultaj népszerű harcászati eseménye az a nyílegyenes távlövő-bajnokság, ahol évről évre új magyar rekord is születik Mónus József többszörös világrekorder tradicionális távlövő íjász jóvoltából. A verseny pikantériáját egyébként az adja, hogy a résztvevők elvileg Dzsingisz-kán, a 13. századi Európát sakkban tartó mongol Aranyhorda vezérének Esunkhei nevű harcosának 1226-os eredményével keltek versenyre.¹⁶

13 http://kurultaj.hu/2013/01/magyar-turan-alapitvany-2012-kozhazsnusagijelentes/m_turan_alapitvany_2012_kozhasznusagi_jelentes_01/ (letöltés ideje: 2015.01.02.)

14 A fesztivál alapítói a magyarság keleti rokonait rendkívül tág kereteken belül értelmezik: Azerbajdzsán, Baskíria, Bulgária, Jakutföld, Japán, Kazahsztán, Kirgízia, Mongólia, Tatárisztán, Törökország, Türkmenisztán, Ujgurisztán, Üzbegisztán is képviseltette magát a legutóbbi fesztiválon.

15 http://kurultaj.hu/latogatoknak/#A_2014-es_Kurultaj_programja (letöltés ideje: 2015.01.02.)

16 http://kurultaj.hu/latogatoknak/#A_2014-es_Kurultaj_programja (letöltés ideje: 2015.01.02. 16:20)

Két másik színpadon „autentikus” folklór műsorok révén képviseltetik magukat és mutathatják be kultúrájuk sokszínűségét a meghívott nemzetek. Az előadások igencsak vegyesek: találkozhatunk doboló sámánokkal, torokhangon éneklő jakut popsztárokkal, hazai neonacionalista zenekarokkal, török, jakut, kazah, ujjur vagy éppen magyar néptánc előadásokkal egyaránt, esténként pedig a színpadok körül csatlakozhatunk a tömegeket megmozgató nemzeti táncházakhoz.

A fesztivál egyik látványos eleme a jurta tábor, melyben helyet kapott az úgynevezett „Ősök Sátra”, ahol a hun-avar-magyar „ősök” antropológiai és régészeti kiállítását csodálhatták meg a látogatók. A kiállítás történeti szempontból kissé disszonáns, hiszen a kiállított rekonstrukciók nem csak a magyar őstörténethez kapcsolódó honfoglalás kori tárgyakkal találkozhatnak, hanem ugyanúgy megjelennek a Kárpát-medencei népek honfoglaláskor előtti, hun és avar etnikumok eszközei is, ezzel a különböző nemzetek összetartozását sugallva. Egy másik sátorban változatos (gyakran különböző összeesküvés elméletekkel összefonódó) előadásokat hallgathatunk meg a magyarság őstörténetével vagy éppen ökológiájával kapcsolatban. Amennyiben a látogató feltöltődésre vagy szellemi megújulásra vágya, akkor lehetősége van a jurták között megbúvó standnál alternatív természetgyógyászati kezeléseken, táltos masszázson vagy biorezonancia mérésen is részt venni. A jurták között Súlyomfi-Nagy Zoltán tengri sámán tolmácsolásában életvezetési tanácsokkal is gazdagodhatnak, de idő szűkében jótékony hatású sámándalokat tartalmazó dedikált CD is vásárolható.

A már tárgyalt színtereken túl fontos megemlíteni a rendezvényhez tartozó három kiszolgáló egységet, mely nélkül nem lenne teljes a „fesztivál élmény” és teljesen más színezetet ad a részvételnek és az átszellemülésnek, mintha csak autóval „leugrottunk volna” egy délutánra puszta látogatni. A több napos részvétel során a hét legvégére komoly átlényegüléssel szolgált számomra a sivatagi klíma, a hihetetlenül csillagos éjszakák, az elkerülhetetlen embertömeg és a folyamatosan szóló folk zenének köszönhető ováció mellett a végtelen pusztában elterülő hatalmas sátoortábor látványa és az a hihetetlen interkulturális környezet, ami a rengeteg keleti vendégnek és magukkal hozott kultúrájuknak köszönhető, nem beszélve a hajnali ostorcsattogtatásból és lódobogásból álló ébresztőről. A legforgalmasabb helyszínek itt is a színpadokkal szemben elhelyezett lacikonyhák, kézműves italokat árusító vendéglátó egységek voltak. Továbbá a rendkívül vegyes portékákkal felszerelkezett hagyományőrző kézművesek „autentikus” vására is nagy népszerűségnek örvendett, ahol valójában a népi gyógyászati termékektől, a rovásírásos betűtéstákon, őstörténeti „szakkönyveken”, magyar ornamentikával díszített esküvői ruhákon át a nomád harcászati eszközökig bármi megvásárolható volt, aminek némi köze volt a rendezvény által képviselt narratívához.

A performansz: avagy hogyan lesz Bugac a magyarok időgépe?

A helyszín létrehozása, elnevezése, keretbe foglalása egy olyan folyamat, ami által a látvány (lehet ez természeti táj vagy kulturális jelenség) szakralizálódik, kiemelkedik a többi közül és megismerésre érdemessé válik. Ezt a folyamatot a jelölők által értelmezett látványosságok a jelentéstársítást kifejező és rögzítő intézményi háttér segítségével jönnek létre formálva a turista tekintetet. Tehát bármi lehet látványosság, ha valaki képes rámutatni, valamint jelentéssel és értékkel megtölteni azt. Nem feltétlenül az autentikusság keresése a legfontosabb, a mindennapi cselekvésekből való kilépés is ugyanolyan fontos motiváció, a turista elhagyja a megszokott helyét egy megismerni vágyott autentikus jelenségért a lelki felemelkedést nyújtó tapasztalat érdekében. (Pusztai, 2010. 9-10.) „A társadalmi, történeti vagy kulturális helyet felkereső turista utazási motivációja tehát igaz és őszinte, bizonyos szempontból a természeti népek szentet kereső egyénével vagy a vallási szempontból fontos helyet felkereső zarándokéval rokonítható.” (Pusztai, 2011. 21.)

Bugacnak, a fesztivál színhelyének is fontos szerepe van az autentikusság impressziójának megteremtésében. A *Magyarság szimbólumok (Kapitány és Kapitány, 2002)* című kötetben a jellegzetes magyar tájak szimbolikus olvasatának, képzetársításainak vizsgálatának keretein belül is külön hangsúlyt kapott a pusztai, mint a legjellegzetesebben magyarnak érzett táj toposzként való megjelenítése (bár a tanulmány alapján az erről kialakított elképzelések sem olyan egységesek és egyértelműek, mint gondolnánk). A magyar alföld, a pusztai is egy olyan érzellemmel telített táj, melyet a 19. században a nemzeti tájtudat kánonjába emeltek, a nemzeti táj pedig szimbólummá alakult át a magyarok kalandos keleti múltját idéző tájképeként, valamint a nomád életmódot idéző és a pusztai állattartás helyszínévé (Kapitány és Kapitány, 2002, Pusztai, 2010. 10-11.; Peterdi-Szojka, 2000, 129.). A magyar pusztai állattartásnak legkarakterisztikusabb állata a ló, nem véletlen tehát, hogy a fesztivál műsorai között a legnépszerűbbek a presztízs értékű autentikus lovasbemutatók számítanak. „Magyarországról egy, az idők során toposzá merevedett ideálkép alakult ki: egy sajátos mentalitással rendelkező, vad, szilaj, keleties, barbár lovas-pásztor nép Európa közepén az irracionális ázsiai tájban, a pusztán.” (Peterdi-Szojka, 2000. 129.) Ebben a kontextusban tehát a nemzeti táj ideologikus és szakrális jelentéssel bír. Az úgynevezett *magyar pusztaimázs* a nemzeti identitástudat, a nemzetkép kialakulásának, a magyar másság, szembenállás hangsúlyozásának eszközévé vált a fesztivál során is. (Peterdi-Szojka, 2000. 129.; Pusztai, 2009. 23.) A pusztai egy olyan mitikus terület Magyarországon, ami a máig virágzó pusztai életmód a magyarság ősi szilaj állattartásának és földművelésének, az ázsiai életmód folytatását, továbbélését, valamint a pásztorkultúra stabilitását szimbolizálja (Peterdi-Szojka, 2000. 130-131.).

Egy fesztivál színrevitelének és célja megvalósításának az egyik legjelentősebb eleme a szimbolikus helyszín konstruálása, valamint a jól berendezett színpad kialakítása, mely létrehozza és fenntartja az érdeklődést, segíti a közvetített értékek megértését. A turisztikai színpad kontextualizálja a performanszt, az egyedi

kellékek körültekintő alkalmazása, pedig segítheti az átélést. Culler szerint az „üres táj” azáltal válik látványossággá, hogy minél több jelölőt helyeznek el rajta: kiállítás, autentikus lovakat, doboló sámánokat, múzeumot, jurta táborn, vagy éppen autentikus piacot; végül a jelölők önmagukban is látványossággá alakulnak, melyekhez a későbbiekben még több jelölő csatlakozik apróbb mozzanatok vagy kellékek képében, a turistatekintet pedig ezeknek a jeleknek az együttesétől alakul ki. (Culler, 2012; Urry, 2012). A korábban inautentikus tér a különböző performanszok és az elhelyezett szimbólumok által a kollektív emlékezés egyik helyszínévé autentikus téré válik (Tóth, 2011. 43.). A Kurultaj egy „enklávészerrű” szigorúan határolt és jól keretezett turisztikai teret hoz létre, mely pusztán egyetlen célt szolgál: a saját világának megteremtését és közvetítését a közönség számára. Egy sajátos zárt tér keletkezik a szervezők által létrehozott cenzúra révén, amit az autentikusság érzetének megteremtése motivál. Nem csak a díszletek és az előadások vannak kontroll alatt, de a résztvevő árusoknak, a biztonsági őröknek és bizonyos fokig a résztvevőknek is „hitelesnek”, méltónak kell lenniük, ezáltal pedig mindenki az előadás részévé avanszál, a rituális és performatív jelenségek által pedig maga a turista is részt vesz az autentikusság megteremtésében. (Edensor, 2012; Pusztai, 2011)

A központi rítusok, avagy a színre vitt őstörténet

A „megalkotott ünnepségek” közé tartoznak, az úgynevezett *egyesítő rítusok*, jelen esetben a szertűz, a táncházak vagy éppen az életfa-avatás, melyek különböző látványos, ünnepélyes műsorok segítségével adják át és nyomatékosítják mondanivalójukat, ezeknek drámai hatásai bizonyos magatartás- és viselkedésbeli formákat adaptálnak a résztvevők identitásába. A rítusok végrehajtása során minimalizálják az improvizációt és a megkérdőjelezést, valamint kapcsolatot teremtenek a hely és a résztvevők között, rögzítik a helyszín jelentését és identitással ruházzák fel a cselekményt. A Kurultajon ezek a tisztelettel övezett, szimbolikus és szakrális rítusok ötvöződnek a játékos, spontán ünneplés jelenségével, mely a kiváltott érzelmeken keresztül erősíti a nemzeti identitást. (Edensor, 2012) A szigorú szabályok szerint rögzített rítusokkal szemben a performansz interaktív és esetleges folyamat, viszont a megismételhetetlenség ellenére törekedni kell a jelentés állandóságának fenntartására. A különböző táncos, zenés események, népi vagy történelmi játékok során lehetőség van a kívülállók és a beavatottak, azaz a turisták és a performansz létrehozói közötti kapcsolat létrehozására, az alkalom sikerét így az is befolyásolja, hogy a résztvevők mennyire képesek belemerülni a szerepükbe és értelmezni a körülöttük folyó történéseket (Edensor, 2012).

A törzsi ünnepségnek két központi rítusa van: az első, a már korábban avatott életfa alá a Magyarország trianoni békeszerződés során elcsatolt területeiből származó föld szórása, a második pedig a szertűz, a fesztivál záró rítusa, amely állítólag a keleti táltos hagyomány és a tengri hit egyik fontos rítusa. E szertartás egyik attrakciója a világ legnagyobb táltosdobjának megszólaltatása volt. A Kurultaj központi rítusai nem pusztán identitáserősítő hatással bírnak, sokkal jelentősebb

a szakrális szerepük. Az életfa avatás az ősi keleti rokonokkal való kapcsolat múltból a jövőbe tartó kapcsolatát szimbolizálják, míg az elcsatolt magyar föld alászorásával szimbolikusan újra egyesítik a Kárpát-medencei magyarságot, aminek révén a modern magyar nacionalizmus revíziós eszméit is szakrális szférába emelik. Az életfa egy ősi magyar szimbólum, mely már a keleti őshazában élő pogány magyar törzsek kultúrájának szerves része volt, jelentése önmagában is rendkívül összetett, a hozzá társított eltérő kultúrákból származó szimbólumok pedig erősen disszonánsak. A laikusok számára azonban a sok esetben nem egyértelmű a különböző jelképek összeférhetetlensége a mindenkori magyar kultúrával. Az életfa, mint brikolázs szimbólum és a belé sűrített ideológiák révén a nemzeti emlékezet és az új nemzetvallás zarándokhelyévé formálja át a fesztivál területét. (Povedák, 2014. 123-135.) Nem egyedi eset, hogy a résztvevők körülállják a fát, megérintve imádkoznak, könyörögnek, különböző áldozatokat mutatnak be alatta vagy pusztán áldást remélnek tőle.

A másik nagyon látványos szakrális rítus a Kurultaj megszentelésére szolgáló szertűz, melynek során a Magyar-Turán Alapítvány egyik közleménye szerint: egy igazi avatott őrző, vagy másképpen sámán, Sólyomfi-Nagy Zoltán megszólaltatja a Kurultaj fesztivál rekordméretű sámándobját. Eközben a rendezők, résztvevők, szertartás felelősök pogány rigmusokat énekelve, majd a keresztény „magyar egy igaz Istenhez” imádkozva „együtt idézik meg őseik szellemét”, majd a sámán az egyesített ősturáni szittya népekhez szól, végül a turáni népek testi-lelki vezetői meggyújtják a szertűzet, melyre minden nemzet kiválasztottja egy-egy fahasábot dob, majd szimbolikusan döntést hoznak a nemzetek jövőjéről, a következő Nagy-Kurultaj megrendezéséről. Míg az első rítus a Kárpát-medencei magyar nemzet összetartozását szimbolizálja, a szertűz a turáni és a már említett keleti rokonnépek közötti testvériségnek a jelképe. Ezeknek a vallási jellegű rítusoknak az alapvető funkciója a közösség irányítása, szakrális vezetése. Összekapcsolja az egyes társadalmi mintákat és viszonyokat, ezáltal integrálva őket a közösségbe. Hidat képez a látható és a megfoghatatlan világ között, összeköti a profán világot a szent síkkal. (Sutlive, 2004. 365.)

Az egyik szakaszból a másikba való eljutásig átmeneti rítusok révén van lehetőség, melyet Arnold van Gennep három fázisban jelenít meg. Az első a társadalmi és térbeli elszakadás a lakóhelytől, a második a *liminalitás*, ahol egy adott antistruktúrában téren és időn kívüli az egyén rátalál önmagára, átmenetileg megszűnnek a társadalmi kötelek, amiknek helyébe lép a résztvevők között kialakult, spontán kapcsolatokra épülő *communitas* és ezen a közösségi élményen keresztül megtapasztalható a szakralitás élménye, a szent elszakadása a profántól. A harmadik fázis a megtapasztalt élmény következtében magasabb státuszban, a társadalomba való visszakerülés. (Gennep, 2007), Turner szerint a történeti rajongó szektákra jellemző az a vágy, hogy a liminális állapotukat állandóvá tegyék, a szent hatalommal ellensúlyozva a világi hatalom terén elszenvedett vereségeket, melyet a természetből és a szent tudásból, jelen esetben a szent szférába emelt nemzeti mitológiák ismeretéből és életben tartásából merítenek. A strukturális kötelezettségektől való menekülés az erősen ritualizált cselekvésekben keres

kulturális kifejeződést. Az alapvetően kötött társadalmi struktúrák felszabadulnak, ezáltal előtérbe kerül a *communitas*, a bajtársiasság és a bensőségesség érzése, a kötődést pedig a szimbólumokból, a mítoszokból és nemzeti ideológiákból létrehozott brikolázs jelenség tovább erősíti. (Turner, 1997. 699-701.)

A rítusok funkciójukat tekintve arra szolgálnak, hogy elevenen tartsák a csoport identitását és releváns tudásban részesíthessék az önazonosság tekintetében a résztvevőket, mely ebben az esetben nem a nemzet, hanem a magát nemzetként szakralizáló csoport identitástudatát jelenti. A rituális színrevitel és a mitikus megnyilvánulások lehetővé teszik a kulturális rend megteremtését, a kulturális emlékezet közvetítését. (Assmann, 2004. 142.) A fesztiválok, ünnepek a nemzeti identitás és a politikai reprezentáció színterévé, különböző ideológiák médiumává váltak, melyeken keresztül kifejezhetik és felépíthetik a saját eszmei univerzumukat. E megközelítés szerint az ünnep nem más, mint a különböző társadalmi rétegek politikai versenypályája, a rítusok pedig egy olyan folyamatnak a részei melynek során társadalom és politikum kölcsönösen alakítják egymást, nem csupán bemutatja vagy elrejtje a társadalmi berendezkedés egyes aspektusait, hanem reagálnak is egymásra. A Kurultaj rítusai alapvetően múltidézők, ugyanakkor a múlt és a történelem alakíthatóvá válik rajtuk. Egy kitalált új magyar mitológia elevenedik meg bennük, hiszen nagy valószínűséggel sosem vonult a keleti sztyeppéken együtt ez a rengeteg nép tarka zászlóikkal vagy étkeztek közös asztalokról s fogyasztották el együtt az áldomást. A különböző kultúrák keveredésével törést idézhetnek elő az objektív történelmi múlttal kapcsolatban, mégis tradíciót alkotnak és ezáltal folyamatosságot, hagyományteremtést idéznek elő. (Mitchell, 2002. 742.)

Összegzés

A Magyar Turán Alapítvány rendezvényei egy jól konstruált színteret építenek fel, mely a magyar történelem és kultúra, valamint a nemzeti identitás szimbolikus újratermelésének akciójaként értelmezhető. Ez a jelenség az elmúlt években számos történelmi és népművészeti fesztiválon egyre intenzívebben bontakozik ki. A tanulmányban szerettem volna felhívni a figyelmet azokra a sajátos eszközökre melyek megteremtik az autentikusság érzetét és a nemzeti identitás újfajta értelmezését hozzák létre, az állami vezetéstől részben független, alulról szerveződő, többnyire kitalált hagyományokon keresztül, mely végül a nemzet szakralizációjához vezethet.

A történelmi mítoszok, származzanak bármely korból, szoros összefüggésben vannak az etnikai identitás kialakulásával, választ adhatnak arra, hogy kik vagyunk, honnét jövünk, hova tartozunk és hogy mi a szerepünk a nagyvilágban. Azonban az emlékek, a nemzeti értékek életben tartásához vagy reprodukálásához, legyen az valós vagy kitalált, szükség van külső segítségre, hagyományokra, rítusokra, melyek a múltat és a múlt által képviselt tudást a jelenbe emelik (Assmann, 2004. 141.). A Kurultaj a rituális együttlét színhelyeként funkcionál, ami megerősíti a közösség identitását, megteremti az alapját a közösséghez, nemzethez való tartozás érzetének.

Felhasznált irodalom

- Assmann, Jan (2004): *A kulturális emlékezet. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban*. Atlantisz Könyvkiadó, Budapest.
- Bali János (2012): Az „ősmagyar mítosz” a premodernitástól a posztmodernitásig. *Replika* 80. 137-151.
- Bali János (2014): „Kortárs ősmagyarok” Mítosz és kultúra. In: Povedák István – Szilárdi Réka (szerk.): *Sámán sámán hátán. A kortárs pogányság multidiszciplináris elemzése*. SZTE BTK Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék, Szeged. 24-33.
- Barna Gábor (2011): Népi kultúra – nemzeti kultúra – nemzeti identitás. A népi kultúra szerepe a nemzeti kultúra és a magyar identitás megszerkesztésében. In: Jankovics József-Nyerges Judit (szerk.): *Kultúra és identitás*. Nemzetközi Magyarástudományi Társaság, Budapest.
- Culler, Jonathan (2012): A turizmus szemiotikája. In: Bódi Jenő - Pusztai Bertalan (szerk.): *Túl a turistatekinteten. A turizmus kritikai és kultúratudományi perspektívái*. Gondolat Kiadó, Budapest – Pécs – Szeged. 23-40.
- Edensor, Tim (2012): Performatív turizmus, színre vitt turizmus: a turisztikai tér és gyakorlat (újra)alkotása. In: Bódi Jenő - Pusztai Bertalan (szerk.): *Túl a turistatekinteten. A turizmus kritikai és kultúratudományi perspektívái*. Gondolat Kiadó, Budapest – Pécs – Szeged. Gondolat Kiadó, Budapest – Pécs – Szeged. 241-269.
- Gennep, van Arnold (2007): *Átmeneti rítusok*. L'Harmattan Kiadó, Budapest.
- Farkas Ildikó (1993): A turánizmus. *Magyar Tudomány*. 860–868.
- Hofer Tamás (1996): Bevezető: témák és megközelítések. In: Hofer Tamás (szerk.): *Magyarok Kelet és Nyugat közt. A nemzettudat változó jelképei*. Néprajzi Múzeum – Balassi Kiadó, Budapest. 7- 22.
- Kapitány Ágnes – Kapitány Gábor (2002): *Magyarságszimbólumok*. Európai Folklór Intézet, Budapest.
- Kincses Nagy Éva (1991): A turáni gondolat. In: Kincses Nagy Éva (szerk.): *Őstörténet és nemzettudat, 1919-1931*. JATE Magyar Őstörténeti Kutatócsoportja, Balassi Kiadó.
- Kovács Ákos (2006): *A kitalált hagyomány*. Kalligram Kiadó, Pozsony.
- Mitchell, Jon P. (2002): Ritual and practice. In: Alan Barnard – Jonathan Spencer (szerk.): *Encyclopedia of social and cultural anthropology*. Routledge, London & New York.
- Peterdi Vera – Szojka Emese (2000): „Hogyan is állunk ma a pusztával?” Kunpuszta régió (Felső-Kiskunság) pusztai turizmusának etnográfiai megközelítése. In: Fejős Zoltán és Szijártó Zsolt (szerk.): *Turizmus és kommunikáció*, Tabula könyvek 1. Néprajzi Múzeum – PTE Kommunikációs Tanszék, Budapest-Pécs. 129-152.
- Povedák István (2014): MOGY. Egy neonacionalista fesztivál elemzése. In: Barna Gábor (szerk.): *Vallás, egyén, társadalom*. MTA-SZTE Vallási Kultúrakutató Csoport – SZTE Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék, Szeged. 123-143.

- Pusztai Bertalan (2009): Tértudat és tudatturizmus: a tájjal kapcsolatos értelmező folyamatok szerepe a turizmusban, In: Michalkó G. – Rátz Tamara (szerk.): *A tér vonzásában: a turisztikai termékfejlesztés térspecifikus vonásai*. Kodolányi János Főiskola – MTA Földrajztudományi Kutatóintézet – Magyar Földrajzi Társaság, Székesfehérvár – Budapest. 17-30.
- Pusztai Bertalan (2010): A Nemzeti és a turisztikai táj kapcsolata. Turizmuszemiológiai megfontolások a látványosság és a táj jelentésének konstrukciójáról. In: Fejős Zoltán (szerk.): *Tabula könyvek 13/1*. Néprajzi Múzeum, Budapest. 3-18.
- Pusztai Bertalan (2011): Paradigmaváltások a kultúrakutatás autentikusság értelmezésében. In: Fejős Zoltán (szerk.): *Színre vitt helyek*, *Tabula könyvek 11*. Néprajzi Múzeum, Budapest. 18-40.
- Sándor Klára (2011): *Nyelvrokonság és hunhagyomány*. Typotex, Budapest.
- Sutlive, Vinson (2004): Ritual Control. In: Frank A. Salamone. Routledge (szerk.): *Encyclopedia of religious rites, rituals, and festivals*. London – New York. 365.
- Szendrei László (2010): *A turanizmus*. Attraktor, Máriabesenyő-Gödöllő.
- Tóth G. Péter (2011): Múzeumi enteriőr – historical reenactment – kínzókamrapanoptikum. In: Fejős Zoltán (szerk.): *Színre vitt helyek*, *Tabula könyvek 11*. Néprajzi Múzeum, Budapest. 41-59.
- Turner, Victor (1997): Átmenetek, határok és a szegénység: a communitas vallási szimbólumai. In: Paul Bohannan – Mark Glazer (szerk.): *Mérföldkövek a kulturális antropológiában*. Panem – McGraw – Hill, Budapest. 674-710.
- Urry, John (2012): A turistatekintet. In.: Bódi Jenő – Pusztai Bertalan (szerk.): *Túl a turistatekinteten – A turizmus kritikai és kultúratudományi perspektívá*. Gondolat Kiadó, Budapest – Pécs – Szeged. 41-61.

Függelék



1. kép: Az „Attila (Etele) kapu” (fotó: Csörsz Édua 2015)



2. kép: Lezsák Sándor ünnepi beszédet tart (Fotó: Csörsz Édua 2014)



3. kép: A turáni népek zászlói
(<http://erdely.ma/nephagyomany.php?id=125016> (2014.04.28.))



4. kép: Az ősök áldásának kérése az életfa körül, háttérben az égő szertűz
(<http://www.szphoto.hu/kurultaj-2010> (2014.04.28.))



5. kép: Pipázó sámán dobbal (Fotó: Csörsz Édua 2014)



6. kép: Lóhátról kényelmesebb – Jakut koncert (Fotó: Csörsz Édua 2014)



7. kép: „Középkori ketrecharc” (Fotó: Csörsz Édua 2014)



8. kép: Történelem és természetgyógyászat is jól megférnek egymás mellett (<http://batonyterenye.jobbbik.net/Galeria/20120812/galeria.html> (2014.04.29.)



9. kép: Ősök Sátra - Ki a Turul? (Fotó: Csörsz Édua 2014)



10. kép: Táltos masszázs a sátrak között (Fotó: Csörsz Édua 2014)

Hagyomány, vallás, identitás Néprajzi közelítések az újtáltosság jelensége felé

Szinte már közismert tény, hogy az újpogányság¹ napjaink legdinamikusabban terjeszkedő vallásai között van. Szerte a világban megtaláljuk különböző irányzatait és leágazásait, s ezek közül az egyik legnépszerűbb a neosámánizmus.² A neosámánizmus a világon szinte mindenhol követőkre talál, amit kultúrafüggetlen mivolta is megkönnyített, de emellett az adott kultúrához kötődő formái is létrejöttek. Ennek magyarországi megjelenése, amit újtáltosságnak is nevezhetünk, az 1980-as évekre tehető, amikorra már jelen volt egy erre fogékony közeg, így könnyen meg tudott gyökeresedni. Jelen tanulmányban a neosámánizmus nemzetközi mozgalmát kívánom röviden felvázolni, illetve főként az újtáltosság hazai megjelenését, az eszmeiségére gyakorolt hatásokat, alapvető jellemzőit bemutatni. Kutatásaim során főként azt vizsgáltam, hogy az újtáltosság követőinek világnézete miként konstruálódik meg, illetve milyen identitásfaktorokról lehet beszélni narratíváik alapján.

A neosámánizmus mozgalmának megalapozói között több antropológust is találunk. Az egyik Carlos Castaneda, aki egy mexikói sámán (brujo) tanításairól írt nagysikerű könyveket (magyarul: *Don Juan tanításai*), de ezek hitelességét sokan megkérdőjelezik. (*Kertész és Takács*, 2005. 63.) A könyvek tulajdonképpen a mai napig hatnak a neosámán közösségekre, a benne foglaltakat tanításként értelmezik. A mozgalom szervezettebb kialakulása, illetve világszintű elterjedése tulajdonképpen Michael Harnernek köszönhető, aki szintén az antropológián keresztül került kapcsolatba a sámánizmussal. Harner az 1970-es évek elején dolgozta ki a saját módszerét, amelynek segítségével bárki elérhette a módosult tudatállapotot, erről nyilvános előadásokat tartott és gyakorlatokat szervezett. Ezek segítségével mindenki megtapasztalhatta a „sámán-tudatállapotot”. Harner könyve először 1980-ban jelent meg (magyarul 1997-ben *A sámán útja* címmel). 1979-ben létrehozta a *Center of Shamanic Studies* nevű intézményt. Mozgalmát tudatosan építette fel, és több tízezer

1 Habár tulajdonképpen már évtizedek óta folyik az újpogányság és a hozzá kapcsolódó vallási jelenségek tudományos vizsgálata, mai napig nincs konszenzus arról, hogy pontosan mi tartozik ebbe a gyűjtőfogalomba, illetve egységesen alkalmazható terminológia se született még. Leginkább az a jelentő problémát, hogy tulajdonképpen a pogány szinte csak a kereszténnyel szemben válik értelmezhetővé. Ez pedig azzal jár, hogy maga a jelenségkör is csak egy másikkal párhuzamba, illetve szembe állítva válik megfoghatóvá és leírhatóvá. Szinte a világ minden pontján találkozunk az újpogányság különböző formáival. Egyszerre jelent gondot a jelenség globális és lokális megjelenési formája, az egyes helyi irányzatok nagy eltérést mutathatnak egymáshoz képest. Így nem egyszerű olyan terminust találni, amely egyszerre lehet adekvát minden formáját nézve.

2 A napjainkban gyakorolt sámánizmusra többféle kifejezés is született. Egyes szerzők a modern sámánisztikus irányzatokat az újpogánysághoz és a New Age-hez képest egy harmadik kategóriaként kezelik (*Townsend*, 2004. 49.), azonban véleményem szerint jellemzői alapján mindenképpen beletartozik az újpogány irányzatok közé.

ember vett részt tanfolyamain. A hagyományos sámánizmushoz képest, itt nem a sámán, hanem résztvevők „utaznak” a szellemek világába. Másik újítás, hogy a dobolást felvételtől is lehet hallgatni, az élő dobszó nem kitétel. A Harner-féle gyakorlatoknál fontos, hogy nem használnak drogokat,³ pusztán a dobolás segítségével kerülnek módosult tudatállapotba (Hoppál, 2010. 272-277.). Hoppál Mihály némileg kritikusan megjegyzi, hogy a 20. század végére a városi sámánizmusnak két jellegzetes típusa alakult ki. „Az egyik a hagyományos társadalmakhoz kötődő, azokból éppen csak kiszakadt, a városban élő, de a régi hagyományokat is ápoló törzsi »sámán« [...] másik jellegzetes típusa a városban élő, útját kereső, kalandos életutat bejárt értelmiségi és elvetélt művész, aki táncol, énekel, zenél, és mindeközben azt hiszi magáról, hogy ő »sámán« [...]” (Hoppál, 2010. 280-281.) Szathmári Botond megközelítése hasonló Hoppáléhoz, szerinte a neosámánizmusnak öt formáját lehet megkülönböztetni: „a népi „revival” mozgalmak, a politikai (függetlenségi) sámánmozgalmak, a samanisztikus folklorizmus, a városi samanizmus és a samanizmus a nyugati művészetekben.” (Szathmári, 2003) Mindkét elgondolásnak csak egy szeletét teszi ki a az újpogánysághoz köthető jelenségekör, mellyel jelen dolgozatban foglalkozok.

Magyarországon 20. század első felében tűntek fel először szervezett újpogány csoportok (Turáni Egyistenhívők Társasága, Ősmagyar Egyház), mindazonáltal a magyarság honfoglalás kori kultúrája iránti érdeklődés, a feltételezett ősvallás kutatása már a 19. században is népszerű volt,⁴ ami tulajdonképpen megalapozta az újpogány közösségek létrejöttét.⁵ Habár ez nem közvetlen előzménye a mai

3 A különböző sámánisztikus kultúrákban nem ritka a tudatmódosító szerek, főként növények és gombák használata. Ennek tükrében nem meglepő, hogy a neosámánizmus mozgalmához olyan személyek is kapcsolhatók, akik a pszichedelikus szerek használatának előnyeit hangsúlyozták. Az egyik legismertebb ilyen személyiség Terence McKenna, aki az 1990-es években került a figyelem középpontjába. Mind könyveiben, mind előadásaiban kiemelten jelent meg a sámánizmus és a pszichedelikus szerek kapcsolata. Nagyhatású előadóként emberek tömegéhez jutott el mondanivalója, Hanegraaff szerint Carlos Castaneda után ő volt „pszichedelikus neosámánizmus” legfontosabb alakja. Hanegraaff felhívja arra a figyelmet, hogy napjaink neosámánizmusa az 1960-as évek erősen pszichedelikus kultúrájában gyökerezik, amely azonban az 1970-es évek megváltozó drogpolitikájával összefüggésben kétféle irányban haladt tovább. Habár a pszichedelikus szerek használata továbbra is része a neosámánizmusnak, a jelenség kutatói hajlamosak ennek a „biztonságosabb”, törvényileg problémamentes irányával foglalkozni. (Hanegraaff, 2010. 294-295.)

4 Az őstörténeti érdeklődés a 17. század végétől adatolható megjelent kiadványokkal, de igazi felvirágzása a 19. századra, illetve a 20. század első felére tehető. Olyan neveket kell megemlíteni, mint Cornides Dániel, Kállay Ferenc, Ipolyi Arnold, később pedig Katona Lajos, Kálmány Lajos, Róheim Géza vagy Sebestyén Gyula. A későbbiekben ezt a munkát olyan kutatók folytatták, mint Diószegi Vilmos, Dömötör Tekla, napjainkban pedig Pócs Éva, Hoppál Mihály, illetve Voigt Vilmos nevét érdemes megjegyezni. Ezek a munkák nemcsak a néprajz-, valamint a vallástudomány számára jelentenek gazdag anyagot, hanem egyes elgondolások az „őstörténeti és ősvallási csodabogarakhoz” is eljutottak. (Voigt, 2006)

5 Bali János az úgynevezett „ősmagyar” mítosz kialakulásának három korszakát különbözteti meg: premodernitás időszaka (12-13. század); modernitás korszaka (19-20. század fordulójá); posztmodernitás időszaka (1989/90-től). Felhívja arra a figyelmet, hogy az „ősmagyar” mítosz és kultúra újjáélesztése az 1990-es évek második felében erősödött fel, s a 2000-es évekre tovább terjeszkedve egyre változatosabb tartalmi és szervezeti formákban jelent meg, egyre nagyobb érdeklődői kört alakítva ki. (Bali, 2012)

újtáltosságnak, a magyarságra vonatkozó különböző nézetek és elméletek részben átöröklődtek napjaink újtáltosságára is.⁶

A magyar neosámánizmus, az újtáltosság szervezettebb formája nem jöhetett volna létre Michael Harner nélkül, aki 1986-ban Hoppál Mihály meghívására Budapesten járt, s egy alapozó kurzust tartott. Az 1990-es években tanítványa, Jonathan Horwitz folytatta munkáját, s egyre nőtt azoknak a száma, aki elsajátították a harneri sámánmódszereket, s önálló csoportok vezetését is vállalták. Sólyomfi-Nagy Zoltán és Somogyi István nevét kell ezen a területen kiemelni. „A hazai újtáltos kultúra a harneri neosámánizmushoz képest a kezdetektől fogva hordozott új elemeket. Egyrészt markánsan megjelentek benne azok az ismeretek, amelyeket a magyar néprajztudományból lehetett meríteni [...] másrészt pedig – miután a saját kulturális múlt egyfajta lehetséges értelmezése vált a csoportok működésének alapjává – hangsúlyossá vált a saját nemzeti identitáshoz való viszony.” (Kertész és Takács, 2005. 63.)

A magyarországi újtáltosság nem tárgyalható a Yotengrit eszmeisége nélkül, hiszen a kettő gyakran összefonódik. A Yotengrit, A Tengervégtelen Ős-Szellem Egyháza eszmerendszerének alapja a „Büün” vagy „Bühn” vallás, melyről úgy vélik, hogy ez volt az ősmagyarok vallása, s az egész magyar nyelvterületen megtalálni vélik a nyomait. Ezt a vallást meggyőződésük szerint a rábaközi, hansági és szigetközi „tudók”, illetve „csőszök, bakterok, pásztorok ápolták, őrizték és adták szóban tovább. E szellemi hagyaték igen fejlett tétéles, tehát filozófiával, etikával és liturgiával rendelkező vallás teljesnek tűnő anyaga.” (Máté, 2004. 14-15.) Az egyház élén az ún. főbácsa áll, aki elsősorban tanítómester. (Máté, 2004. 33.) A korábban egyházként működő szervezet a 20. század végén kapott nagyobb figyelmet Máté Imre révén, aki elmondása szerint rábaközi „tudóktól” tanult, s később a főbácsa címét rá hagyományozták. 1986-87-ben rádióadásokban kezdte ismertetni a rábaközi tudók hagyatékát, majd Münchenben élesztette újjá a Büün vallást és egyházat. A rádióadások nyomán jelent meg első könyve 2004-ben Yotengrit címmel, majd ezt további 3 kötet követte a következő négy évben.⁷ A második kötet végén található az ún. nyirkai jóslat. A jóslat szövege egy állítólagos táltostalálkozón született meg 1947-48 körül, Máté Imréhez már németországi tartózkodása idején jutott el. A Yotengrit Egyháznak nincsenek dogmái, a liturgia elsődlegesen hagyományőrzésre épül. Hitük szerint a Yotengrit az őserő, amely megteremtette magából a nő- és férfi-istent, illetve megtisztította magát a

6 A Vasfűgöny leomlása után különböző újpogány irányultságú csoportok elkezdtek publikálni a nemzet eredetére vonatkozó nézeteiket. Ezek a csoportok a magyarság idillikus, etnikus alapú, ősi kulturális örökségéről alkotott elképzelések köré szerveződtek, s központi tanításuk a magyarok messiási-prófétai szerepére vonatkozott. Ez a megközelítés a neosámánizmus követői körében is népszerű lett, így a nyugati típusú városi sámánizmus együtt létezett az inkább Közép-Kelet-Európára jellemző etnikus alapokon szerveződő szinkretikus csoportosulásokkal. (Povedák és Hubbes, 2014. 140-141.) Napjainkban „Az »ősmagyar« mítosz- és kultúraépítésben, annak tudományos megalapozásában aktív szerepet tölt be egy hivatalos (akadémiai) tudományosság peremén elhelyezkedő réteg, mely ezt a munkát nem pusztán hivatásnak, de missziónak is tekinti, s amelyek könyveit – körön belül – nem kíséri tudományos vita. Így kialakul egy olyan tudás, mely a tudomány köntösébe burkolva végső soron vallási, kinyilatkoztató jellegű hivatkozási alap.” (Bali, 2012. 148.)

7 <http://www.yotengrit.hu/hu/article/kormoran-rend-0> Letöltés ideje: 2015. 04. 20.

rossztól. Ukkó az Istenasszony, a földanya, akinek emberközelibb megjelenítése a Boldogasszony. Gönüz a Férfiisten, a Nap-atya, a rossz szellemanyagból lett Ármán. Úgy hiszik, hogy volt a nagy, Öreg isten, és voltak szentek, a kis istenek, mint pl. a nemzet harcos védője, a Magyarok istene.⁸ A Yotengrit eszmeisége alapvetően az általuk táltosokhoz kötött tudásanyaghoz nyúlik vissza, Máté Imre úgy fogalmaz, hogy a Büün vallás „mai szemmel nézve is modern vallás volt, mégis megmaradt az ős-uráli »sámánista« alapokon.” (Máté, 2004. 15.) Mindazonáltal nem nevezhető újtáltosságnak, hiszen annál összetettebb panteonnal és transzcendens lényekkel találkozunk. Mindazonáltal napjaink újtáltosságában a Yotengrit kiemelt szerepet játszik, hiszen termékenyen hatott annak eszmeiségére.

A magyar újtáltosság gondolat- és gyakorlatrendszerében egy rendkívül szinkretikus kép tárul elénk. A már említett Yotengrit, illetve Michael Harner munkássága mellett több más vallási irányzat eszmerendszere is befolyásolja a hazai újtáltos kultúra résztvevőinek világnézetét.⁹

Nem elhanyagolható néhány karizmatikus személy hatása, akik köré nem feltétlenül szerveződött konkrét közösség, de tanításaik sokakhoz eljutottak. Ilyen például Koppány nembéli Karaul Horvát fia János György, őrző Tokmak Karaul táltos, aki Koppány élő ivadékaként lépett fel. Karaul az „összes ősi magyar hagyomány” őrzője volt, családjában 43. táltos.¹⁰ Lakóhelyén, Buzsák-Tatárvarón közösségi és szakrális tereket alakított ki, s ez később rendszeres kultuszhelyé vált. Doboló szertartásaival bejárta Magyarországot, fő mondanivalója a magyarság megmaradása, hagyományinak őrzése, s őseink tisztelte volt. Úgy vélte, a magyarság válságának fő oka a „zsídó-kereszténység” néven nevezett idegen hódítás. A köré csoportosuló közösség az Aranykopjások nevet kapta, s közülük többen kapcsolatban voltak a Yotengrittel is, annak tanításait is elfogadták. (Csáji, 2012. 450.) Az az általános kép élt róla, hogy ő egy hiteles, nagy tudású táltos, így 2009-ben bekövetkezett halála sokakat megrendített.¹¹

Mindemellett nyilvánvaló, hogy a populáris ezotériából, a New Age-ből is merítenek az újtáltosság követői, így nem meglepő, hogy egy úgynevezett táltos doboláson csakrák, rezgések és különböző dimenziók is szóba kerülnek. Emellett viszonylag gyakran találkozni a buddhizmushoz köthető elképzelésekkel is.

Ahhoz, hogy az újtáltosság mitológiája koherens egészet alkosson, elengedhetetlen, hogy a különböző hatások egymáshoz idomuljanak, kiegészítsék egymást.

8 Máté, 2004. 54-57. vagy <http://www.yotengrit.hu/hu/article/teologiaja> Letöltés ideje: 2015. 04. 20.

9 Solyomfi-Nagy Zoltán (szül. 1963) három fő forrást nevezett meg, melyből világnézetét megalapozó tudása származik „Tehát ez a Harner-féle iskola adott egy szemléletet, egy alapot, gyakorlatokat. Ugyanakkor aztán kezdtem nézni, hogy jó, de hogy van ez nálunk, hogy jelenik meg. Ehhez nagyon segítséget adtak a már akkor megjelent néprajzi könyvek [...] És aztán olyan élő hagyományok vagy élő hagyományok megmaradt kis mozaikjai, amiből vissza lehet építeni egy olyan világméretű, egy olyan szertartás- és gyakorlatrendszert, ami annak idején az őseink hagyatéka volt.”

10 <http://naput.hu/index.php/g-mainmenu-30/1313-karaulelment> Letöltés ideje: 2015. 10. 25.

11 Solyomfi-Nagy Zoltán (szül. 1963) így nyilatkozott róla: „Kalandos élete volt neki is, aztán így a 90-es években ugye nyíltan is elkezdhetette, fölállalhatta azt a hagyatékot, amit ő kapott. [...] oda jártam le hozzá, vagy dolgoztunk együtt, tulajdonképpen az ő kinevezett utódja én vagyok, [...] a fia, aki később úgy azért közelebb került hozzá, ezt nem folytatja, nem követi. Tehát most azt a vonalat én igyekszem vinni legjobban, lehetőségeim és tehetségem szerint. Tőle is nagyon sokat tanultam, olyat is amit, másnak is mondott, olyat is, ami személyes jellegű. Az is egy szép hagyomány, hagyaték.”

A világnézeti rendszernek alapja a kereszténység felvételét megelőző feltételezett hitvilág elemei, melyek az autenticitás igényét elégítik ki. Ezek felhasználása egy rekonstrukciós folyamat, azonban ez teljességében nem lehetséges, ezért egyéni konstrukciókhoz kell folyamodniuk, melyek összekötik a némileg kontextus nélküli elemeket, illetve a felmerülő modern igényekhez is igazodnak. A megkonstruált világnézetek némileg összefüggésbe hozhatók ténylegesen létezett hitvilág- és hagyomány-elemekkel, viszont az általuk újjáéleszteni kívánt „magyar mitológia” sosem létezett. Ahogy erre Povedák István is rámutat „Ideológiájának kreálásakor tehát a hagyományos elemekből kiindulva formálódik egy új dogmatika, mely azonban a kiindulásként használt kulturális elemekkel az öntörvényű értelmezés-átértelmezés és szelekció következtében már nem feltétlenül áll összhangban.” (Povedák, 2010. 270.). Lényegében a hagyományok jellemzője, hogy nem kell, hogy megindokolhatóak legyenek, saját rituális igazságtartalommal bírnak, melyet a hívő igazként fogad el (Bloch, 1998. 289.). Világnézetük tulajdonképpen nem a honfoglalás előtti magyar hitvilág – melyről alig tudunk valami biztosat – felélesztése, hanem sokkal inkább a 19. századi ősvalláskutatás elgondolásainak revivalje. Alapvetően a feltételezett ősvallásra vonatkozó szakirodalom tette lehetővé az újtáltosság létrejöttét. (vö. Hubbes, 2014. 34.), világnézetük megkonstruálásához felhasználják a néprajzi szakirodalom eredményeit is.¹²

Az újpogányság, így az újtáltosság is jó példája a brikolázs vallásosságnak. Mivel nincs intézményes kerete és központi dogmarendszere sem, így a világnézetek részletei egyénenként változnak. Mindenki szabadon „válogatja össze”, mi fér bele vallásának, hitvilágának kereteibe, s mi az, ami már nem. Kifejezetten érdekes ez a jelenség, amikor a keresztény és a pogány elemek találkoznak (lásd erről Povedák István 2014-es tanulmányát). Ezt a szinkretizmust jól példázza az egyik általam látogatott dobkőrön elhangzó mondat: egy húszas éveiben járó lánynak látomása során elmondása szerint „Attila, Szent István és Jézus is megjelent”.¹³

Az újtáltosság kapcsán azonban nincs egyszerű dolgunk, ha azt akarjuk tisztázni, mennyiben beszélhetünk vallásról, illetve vallásosságról. Alapvetően a modern mágikus gyakorlatok jellemzője, hogy az efelé forduló emberek erős érzelmi töltetű vallásos élményt keresnek, és nem pedig vallást *per se* (Luhmann, 1991. 337.). Úgy vélem, Michael Harner városi sámánizmusa is többek között azért tudott olyan népszerűvé válni, mert semmiféle világnézeti, vallási elköteleződést nem kíván, a módosult tudatállapot eléréséhez nem szükséges vallásos

12 „Tehát igyekeztem ezekből válogatni, és így a sámánizmusról például csak a kimondottan akármilyen antropológiai szemszögből megközelítő dolgokat olvastam el, tehát nem a különböző meséket vagy ez meg azt.” (Fehérholló, szül. 1968). „[...] a mai napig én próbálom ezt az ősi hitvilágot rekonstruálni, méghozzá krónikákból, leírásokból, néprajztudósoknak a gyűjtéseiből, ha lehet mondani nevetek, László Gyula, ugye ő nagyon nagy mérvadó volt ebben a témában, ő inkább a régészet. Akkor Diószegi Vilmos ugye, Hoppál Mihály” (Sziránszki Regös József, szül. 1975.)

13 Budapest, Váci utca 65. Sapientia Lélekgyógyászati Központ. 2015. 03. 25.

meggyőződés.¹⁴ A szakirodalom terminológiában is megkülönbözteti a modern kori sámánizmus vallási és nem-vallási jellegű irányait. Joan B. Towsend (2004. 50-51.) szerint a neosámánizmus a sámánizmusnak egyfajta metaforikus, idealizált koncepcióját követi, melybe gyakran bekerülnek olyan hitvilági elemek, melyeknek semmi köze a sámánizmushoz. Trisha Lepp (2004. 265.) rámutat, hogy a városi sámánizmus ezekhez képest más jelenséget takar: ez az ősi extatikus technikák mai, városi gyakorlása, általában vallási tartalom nélkül. Célja pusztán a transzcendentális tudatállapot megtapasztalása. A budapesti dobkörök esetében is azt lehet tapasztalni, hogy sokak számára ez mindössze a hagyományőrzés, illetve a kikapcsolódás egy formája, örömmzenélés. Amíg egy népszerű budapesti dobkörtől alkalmanként 40-50 ember is részt vesz, a spirituális munkának szentelt „elvonulásokra” ennek töredéke jár el. Jó példa erre a Kurultáj és az ehhez hasonló rendezvények is, melyeken akár több ezren is megjelennek, de csak egy részük érdeklődik a szellemiség iránt. A tényleges vallásgyakorlást, illetve szellemi munkát hátráltatja, hogy a különböző közösségek tagjai folyamatosan változnak, cserélődnek, illetve ezek között átjárás is megfigyelhető. Az újtáltosságnak szervezeti keretei sem jöttek létre, ami szintén megnehezíti a tényleges részvétel és vallásosság arányának felmérését.

Az újtáltosság követőinek világlképét vizsgálva véleményem szerint ráláthatunk arra, hogy miként formálódik közösségivé, s válik funkcionális értelemben¹⁵ esetlegesen egyre inkább vallásivá egy világnézet. Például a különböző dobkörökön¹⁶ tapasztalható, hogy valamilyen szinten osztják a dobkör vezetőjének nézeteit. Habár hangsúlyozzák, hogy csak tapasztalás útján történik a tudás átadása,¹⁷ véleményem szerint fontos szerepet játszik a közösség világnézeteinek formáló-

14 Mindennek háttérében összetettebb kulturális és társadalmi folyamatok állnak. Számos magyarázat született arra vonatkozóan, miért is lettek olyannyira népszerűek a különböző új vallási mozgalmak. A legtöbben az 1960-as években bekövetkező változásokra vezetik ezt vissza, amikor főként az Egyesült Államokban „a modern fogyasztói társadalom anyagias, haszonelvű individualizmusa, a tudomány dominálta kultúra technicizált racionalitása ellen” léptek fel. (Hamilton, 1998. 252.) Ezekre az ellenkulturális mozgalmakra jellemző a mainstream értékek és politikai nézetek elutasítása, a New Age eszmeiségének átvétele, a gyógyítás és a személyes fejlődés hangsúlyozása, az ökológiai problémákkal való foglalkozás, illetve a drogokkal való kísérletezés, melyek az 1970-es években termékeny táptalajt biztosítottak a modern sámánisztikus mozgalom kialakulásának. (Sanson, 2009. 434.)

15 Durkheim a vallás közösségi természetét hangsúlyozza, úgy véli, alapvetően ebben ragadható meg a mágia és a vallás különbsége. A közösség minden tagja elfogadja az adott vallási nézeteket, melyek ezáltal egyre inkább egységesülnek. A csoportkohéziót a világnézeti azonosság teremti meg. A mágiának ezzel szemben nincs egyháza, annak gyakorlóját „kliensei” veszik körül. (Durkheim, 1995. 41-42.)

16 Eddigi kutatásaim során a Tűzmadár Táltos Dobkört, illetve a Fehér Sárkány Dobkört vizsgáltam. A Tűzmadár Táltos Dobkör rendezvényei viszonylag népszerűek, havonta kétszer rendeznek nyílt dobkört, melyet bárki látogathat, ezek az alkalmak mindig érdeklődésre tartanak számot. A dobkör látogatói mindig mások, habár egy némileg állandó résztvevői körrel is lehet beszélni. Az egyik résztvevő szerint Fehérholló dobkörei azért népszerűek, mivel az újtáltos kultúrában ő már egy közismert alak, tanítványi körrel is rendelkezik. A Fehér Sárkány Dobkör ehhez képest egy kisebb, s talán állandóbb résztvevői körrel rendelkezik. Ennek vezetője Szem, aki elmondása szerint 18 éve foglalkozik táltossággal. A hozzá kapcsolódó tágabb közösségben találkoztam Fehérhollót és Sólyomfi-Nagy Zoltánt elítélő véleményekről is, többen úgy vélik, hogy az anyagiak vezérlik őket, s nem a spirituális útmutatás.

17 „A megtapasztalás értékeesebb a dogmaszerű hitnél, és követendő is. A táltos nem hisz, hanem tud.” (férfi, szül. 1982)

dásában az is, hogy vezető beszél saját gondolatairól, nézeteiről. Ennek során a résztvevők jobban megismerik ezt az eszmeiséget, így befogadása is könnyebbé válik, illetve egységesülés felé hat. A vallás a szubsztanciális¹⁸ meghatározásából kiindulva azt lehet mondani, hogy az újtáltosság vallásként fogható fel. Bakó és Hubbes is rámutatnak Lundskow nyomán, hogy a magyar és a román újpogányság leírható „vallásként” és „spiritualitásként” is. (Bakó és Hubbes, 2011. 130.) Mindazonáltal gyakori, hogy ezek az emberek magukat nem tartják vallásosnak,¹⁹ helyette esetleg a hívő kifejezést használják, de ez nem általános. Ennek hátterében az is állhat véleményem szerint, hogy sokan a vallást összekapcsolják az egyházi kereteken belüli vallásgyakorlással.²⁰

Vajon ezekben a körökben mozgó emberek számára mit jelent a „hagyományos magyar kultúra”? Milyen kép él bennük az úgynevezett ősmagyar vallásról?²¹ A romantikus szemléletű néprajztudomány, az őstörténet és a nyelvészet iránti érdeklődés részben a hazai újpogány irányzatok előzményeként értelmezhető, több újtáltos csoportosulás szemléletében is megtalálhatjuk ezeket valamilyen formában. Mivel ennek a világnézetnek az alapját a magyarság ősinek vélt hagyományai alkotják, így nem meglepő, hogy eddigi interjúalanyaim identitásában központi szerepet játszik a saját kultúrához való viszony. Többen pont azért fordultak az újtáltosság felé, mert ez megfelelt azon kíváncsiságuknak, hogy vallásuk gyökereikhez és őseik kultúrájához kötődjön. Ennek keretében a nemzeti múlt,²² a kereszténység felvételét megelőző korszak gyakran szakralizálódik.²³ Tulajdonképpen nem meglepő, hogy egy olyan rendszer bukása után, mely igyekezett a vallási és

18 Robin Horton meghatározásában a vallásos aktusra helyezi a hangsúlyt: „[...] a vallás az emberi társadalmi viszonyoknak a tisztán emberi társadalom keretein túlra való kiterjesztésének tekinthető [...] ennek a kiterjesztésnek olyannak kell lennie, hogy az abban érintettek függő viszonyban lássák magukat emberen-túli másaiktól.” (Horton, 1960. 211.)

19 Jon P. Bloch szerint az új vallási mozgalmak irányzatai inkább „spirituálisak”, s nem „vallások”, ha azt vesszük figyelembe, hogy egyrészt a „valláshoz” a szervezethez képe társul, másrészt az alternatív spiritualitás követői magukat spirituálisaként, de nem-vallásosként azonosítják. A különböző eklektikus elemek határai átjárhatóak, s mindenki szabadon ötvözhet eltérő ötleteket és gyakorlatokat a kifejezetten magánjellegű hitrendszerekbe. (Bloch, 1998. 287.)

20 Sziránszki Regös József (szül. 1975) erről így fogalmaz „[...] én inkább úgy szoktam mondani, hogy az őseim hitét követem. Ez inkább a szkíta hitvilág, ami hát, ma úgy mondják gyűjtőszóval, ami nekem nem tetszik, hogy sámánizmus ugye. De ez, ez nem az, mert a sámánizmus nem egy vallás, hanem egy világlátás.”

21 Schlezák Krisztina írásában párhuzamba állítja a honfoglalás korabeli táltosokról tudható ismereteket a mai táltosokkal. Ez alapján több egyezést is talál, mint például hogy már gyerekkorukban visszahúzódnak, vagy a révülés megléte. Az egyik legfontosabb különbség szerinte az, hogy a jelenkori táltosok köré általában közösség szerveződik, míg ugyanez a régmúlt táltosaira nem volt jellemző. (Schlezák, 2012)

22 A közép-kelet-európai újpogányságra jellemző a nacionalizmus vagy az etnocentrizmus megjelenése, ami például az adott nyelv, a folklór, illetve az őshaza iránti élnék érdeklődésben nyilvánul meg. (Aitamurto és Simpson, 2014. 3.) A népiség középpontba helyezése általános, ami jól megfigyelhető az újtáltos kultúrában is, hiszen gyakran találkozni a népi tudás, népi díszítőművészet piedesztálra emelésével. Azonban ez tulajdonképpen minden esetben a vegyületnek csak egy kis része, tekintve hogy tapasztalatom szerint akár a dekorációban, akár a dalokban és szertartásokban előszeretettel merítenek különböző sámánisztikus, illetve észak-amerikai indián kultúrák elemeiből.

23 Sziránszki Regös József (szül. 1975) is hangsúlyozta, hogy őt csak a honfoglalást megelőző hagyományok, szokások, illetve zene rekonstruálása és életben tartása érdekli, az azt követő korszakok már nem.

a nemzeti identitást is elnyomni, olyan elképzelések születtek, melyekben ezek felül vannak reprezentálva. Ez a folyamat többféleképpen végződhet: a nemzet és a nemzeti múlt szakralizálódik, ami a nacionalizmus vallásként való megjelenését eredményezi; a jelenséghez szélső jobboldali nézetek, valamint a nemzeti és a vallási elemek keveredése kapcsolódik, s maguk a vallásos tanok a nemzet szakralizációján alapulnak. (*Povedák és Hubbes*, 2014. 147-148.) Kolozsi Ádám is felhívja arra a figyelmet, hogy a „magyar nemzettudat jelenkori átalakulásának egyik leglátványosabb eleme a vallási és nemzeti kategóriák erősödő kölcsönhatása.” (*Kolozsi*, 2013. 108.) Sok esetben az tapasztalható, hogy a vallási jellemzők politikai tényezőkhöz kapcsolódnak, s vallási és a nemzeti identitás egyfajta egységben kapcsolódik össze. Itt találjuk meg az újpogányságot is, s mivel ezek nem térítő csoportosulások, illetve gyakran a szűk körű, exkluzív közösséget preferálják, így a tagok száma jóval alulmarad más mozgalmak híveivel képest. (*Szilágyi és Szilárdi*, 2007. 14-17.)

Az újtáltosság felé való fordulás nem vezethető vissza mindössze az ősiség igényéből, összetettebb társadalmi folyamatok is meghúzódnak e mögött. *Török Péter* (2007. 38-40.) a 20. század végének társadalmi változásaiban találja meg a magyarázatot az új vallási mozgalmak megjelenésének háttérében. Ilyen változás szerinte, hogy megszűnt a regionális, sőt a társadalmi szintű vallási konszenzus. Többek szerint hanyatlott a nagyobb keresztény egyházakba vetett bizalom, s egyes keresztény tanok vitathatósága is napirendre került, így csökkent a vallás ráhatása a szekularizált tevékenységekre. Ezek a folyamatok elősegítették a vallási pluralizmus kialakulását. A régi vallási tanítások és a közösségek sokak számára elveszítették tekintélyüket. Az új vallási mozgalmak a korunkra jellemző változások lényegét ragadják meg ezekre a folyamatokra való reflektálásuk során. A fogyasztói társadalom attitűdje is az új vallási mozgalmak kialakulásának kedvezett.

Az 1990-es évektől²⁴ „A politikai blokkok megszűnése [...] az identitás és az etnicitás újraértelmezéséhez vezetett.” A későmodern identitást relációs, reflexív és a töredezettség jellemzi. (*Kovács*, 2002. 9.) Mindehhez hozzájárult a 2000-es évek közepén kezdődő válságkorszak, melynek során a nemzet fenyegetettségének érzése felerősödött, s megjelent a »nem vagyunk egyedül« érzése iránti vágy. (*Bali*, 2014. 27.) Mind a válsághelyzet, mint a 21. századi identitáspiac bővülése

24 1989 két szempontból is szakaszhatárnak tekinthető: egyrészt a vallásgyakorlás szabadabbá vált, másrészt a kisebb egyházak, keleti vallások csoportjai, a hagyományos egyházak lelkeségi mozgalmi és kisközösségei, illetve az új vallási mozgalmak is megjelentek a nyilvánosság előtt. Ezek részben az illegálisból, félillegálisból léptek ki, másfelől ekkor jöttek be az országba. Többféle folyamat zajlott egyszerre: sok minden intézményesült, ami közösségi-mozgalmi szinten működött, illetve informális és mozgalmi alternatívák jelentek meg a központi és formális intézmények mellett. Újdonság volt, hogy a régi és új vallási közösségek politikai és szociális mezőben is megjelentek. A lakosság nagy része számára ekkor jött létre, illetve a tájékozottabbak számára ekkor bővült ki jelentősen a vallási piac. Kamarás István szerint ekkor váltott léptéket három olyan vallásos magatartás, amelyek már jelen voltak az 1970-80-as években is: a sokféle vallási csoportban, közösségben, egyházban megforduló keresők; a maguknak különböző vallások elemeiből személyes vallást barkácsolók; és akik kettős orientációval jellemezhetők, tehát „saját” egyházukon, vallási közösségükön kívül másokban is rendszeresen megfordulnak. (*Kamarás*, 2003. 340-341.)

az útkeresés és az identitáskeresés felerősödéséhez vezetett. A magyar újpogányságban is azzal találkozunk, hogy „ezek a mozgalmak olyan, a nemzeti radikális politikai színtérrel kapcsolatba hozható heterogén spirituális szubkultúrát alkotnak, amelyre minden tradicionalizmusa ellenére alapvetően a fogyasztóiséggel is összeegyeztethető identitáskeresés individualizált formái jellemzőek.” (Kolozsi, 2013. 118.)

Az új vallási mozgalmak népszerűsége mögötti okok is fellelhetők az újtáltosság esetében. Sokak számára a tételes vallásokból, főleg a kereszténységből való kiábrándulás²⁵ vezetett el erre az útra. Olyan világnézeti formát, vallást keresnek, amely a 21. századi problémákra is reagál, s azokra megoldást kínál. Gyakori kiindulási pont, hogy olyan vallási formát preferálnak, amely a természettel összhangban van, annak tisztelte is benne foglaltatik. Talán a legmarkánsabban az az igény jelenik meg, hogy az általuk követett világnézet vagy vallás teret engedjen az egyénnek, ne korlátozzák dogmák, s az individuális kiteljesedésre lehetőséget adjon.²⁶

Az egyik legérdekesebb kérdés számunkra, hogy az újtáltos kultúra résztvevői, fogyasztói saját identitásukat miként konstruálják meg. Találkozunk-e önmeghatározásukban olyan elemekkel, melyek kifejezetten a magyar újtáltos kultúra sajátjai lennének? Ezen folyamat során elfoglalt pozíciójuk részletesebb figyelmet érdemel. Vajon az identitásra vonatkozó narratívák milyen kapcsolatot tükröznek mind a mainstream, mind az ellenkultúra viszonyában? Eddigi vizsgálataim alapján azt lehet mondani, hogy ezek az emberek szembe helyezkednek mind az egyház, a politika és a tudomány főszórával is. Gyakran találkozni kritikai hanggal a Magyar Tudományos Akadémia²⁷ és a kereszténység kapcsán is, illetve a fennálló politikai rendszerrel szemben határozzák meg magukat. Mindemellett nem egyszer az tapasztalható, hogy az akadémiai megközelítéstől nagyon elrugaszkodó vonaltól is elhatárolódnak.²⁸ Ennek tükrében mindenképpen további kutatást igényel annak feltárása, hogy egyáltalán lehet-e egy olyan diskurzusbeli pozícióról beszélni, amelyet az újtáltos/neosámán²⁹ kultúra Magyarországon elfoglal, illetve ezt pontosan miként lehet meghatározni. Általánosságban elmondható, hogy a sztereotipikus nyugat-európai és kelet-európai

25 „Azt találtam, hogy a kereszténység tele van ellentmondásokkal és hazugságokkal. Ezért fordultam a természeti vallások felé (sámánok).” (férfi, szül. 1973)

26 Erről bővebben lásd Illés, 2014.

27 A finnugor nyelvrokonság, illetve a hun eredettudat kérdéséről lásd Sándor Klára 2011-ben megjelent munkáját. A szerző nemcsak a tudományos tényeket tárja az olvasó elé, hanem az ezekre vonatkozó nemzeti mitológiákat is bemutatja.

28 „Igen, nekem az egyik legfontosabb dolog ez, hogy ne beszéljünk hetet-havat, hanem próbáljunk azért minél tárgyilagosabbak is lenni.” (Sziránszki Regös József, szül. 1975)

29 A magyar újtáltos körökben viszonylag gyakori a táltos és a sámán személyének kategorikus megkülönböztetése. Amíg vannak olyanok, akik szerint a táltos nem más, mint magyar a sámán (például ezen a véleményen volt Fehérholló (szül. 1968)), mások szerint a kettő minőségbeli különbséget jelent. Szemző Gábor (szül. 1980) kifejtette, hogy a sámán és a táltos között az egyik legfőbb különbség, hogy míg az előbbi a szellemeket magába hívja, s tulajdonképpen a szellemek végzik el a tényleges spirituális munkát, addig az utóbbi az isteni szférából hívja le az erőket, de megszállásról itt nincs szó. Sámán szinte bárki lehet, de táltosnak születni kell, csak a kiválasztottak, s csak a magyarok (tehát a „MAG népe”) lehetnek azzá.

újpogány mozgalmak lényeges eltéréseket mutatnak, melyek nagyrészt a különböző történelmi és társadalmi hatások következtében alakultak ki. A nyugat-európai újpogányság alapja a 19. századi individualista-byroni romantika, illetve az 1960-as évek ellenkultúrája. Ezekhez a mozgalmakhoz tartozókat kiemelten foglalkoztatja a mágia, a hagyományos nemi szerepektől való megszabadulás, s politikai beállítottságukat nézve a baloldaliság, illetve gyakran a liberalizmus jellemző. A kelet-európai újpogányság alapja ehhez képest a nemzeti-mártír romantika, amely az 1930-as évek nacionalizmusainak, kommunista elnyomásának, illetve a későbbi poszt-kommunista átalakulás utáni káosz közegében alakult ki. A kelet-európai újpogány mozgalmak követőit inkább foglalkoztatja a nemzet, a helyi etnikus hagyományok, s politikai beállítottságukat nézve többségében jobboldaliak. (*Aitamurto és Simpson, 2014. 3.*) *Hubbes László-Attila és Bakó Rozália* ezen különbség érzékeltetésére vezették be az etnopogány terminológiát. Ebben a kifejezésben egyesítik a közép-kelet-európai irányzatok rekonstrukcionizmusát és az etnicitás hangsúlyozását, ami gyakran etnocentrizmusban és nacionalizmusban is megnyilvánul. (*Bakó és Hubbes, 2011. 131.*)

Összegezve azt lehet mondani, hogy az újtáltosság az újpogányságnak egy speciális magyar irányzata, mely a magyarság kereszténység felvételét megelőző hitvilágának sámánisztikus, vélt és valós elemeit tudatosan éleszti újjá napjainkban, s adaptálja azokat a modern korhoz. A közép-kelet-európai, s a magyar újpogányság sajátja, hogy nagyobb hangsúly helyeződik a nemzeti identitásra, a saját kultúrához való viszonyra. Habár a hitvilág elemét nézve egy szinkretikus, brikolázs jellegű vallásosságról lehet beszélni, markánsabban jelenik meg ennek nemzeti keretekben való értelmezése. A magyar újtáltosságban hangsúlyosan jelenik meg a mítoszképzési folyamat, hiszen használja és ki is termeli ezeket. A 19. században az őstörténet nagy erővel megkezdődő laikus kutatása napjainkban is folytatódik. Kiadványok sokasága látott napvilágot, s ezek egy része tulajdonképpen egy új mitológia szövegtörzsét, illetve az újtáltos narratívák lényeges vonatkozási alapját alkotja. Ennek tükrében értelmezik a történelmet, alkotják meg rítusait, s használják a szimbólumokat.

Felhasznált irodalom

- Aitamurto, Kaarina és Simpson, Scott (2014): Introduction: Modern Pagan and Native Faith Movements in Central and Eastern Europe. In: Aitamurto, K. és Simpson, S. (szerk.): *Modern Pagan and Native Faith Movements in Central and Eastern Europe*. Acumen – Routledge, London, New York. 1-9.
- Bali János (2012): Az „ősmagyar” mítosz a premodernitástól a posztmodernitásig. *Replika*. 80. sz. 137-151.
- Bali János (2014): „Kortárs ősmagyarok.” Mítosz és kultúra. In: Povedák I. és Szilárdi R. (szerk.): *Sámán sámán hátán. A kortárs pogányság multidiszciplináris elemzése*. SZTE BTK Néprajzi és Kultúrális Antropológiai Tanszék – MTA-SZTE Vallási Kultúra Kutatócsoport, Szeged. 24-33.
- Bakó Rozália Klára és Hubbes László Attila (2011): Religious Minorities' Web Rhetoric: Romanian and Hungarian Ethno-Pagan Organizations. *Journal for the Study of Religions and Ideologies*. 10. 30. sz. (Winter) 127-158.
- Bloch, Jon P. (1998): Individualism and Community in Alternative Spiritual „Magic”. *Journal for the Scientific Study of Religion*. 37. 2. sz. (Jun.) 286-302.
- Csáji László Koppány (2012): Az egyéni és a közösségi sokszínűség megragadásának vallásantropológiai nehézségei. Vallásantropológiai vizsgálódások néhány New Age, újpogány és keresztény megújulási mozgalom esetében vektoriális – többdimenziós – módszerrel. In: Czövek J., Dyekiss V. és Szilágyi Zs. (szerk.): *Világügyelő. Tanulmányok Hoppál Mihály 70. születésnapjára*. Magyar Vallástudományi Társaság, Budapest. 445-477.
- Durkheim, Emile (1995): *The Elementary Forms of Religious Life*. Fordította és bevezetőt írta Fields, K. E. The Free Press, New York, London, Toronto, Sidney, Tokyo, Singapore.
- Hamilton, Malcolm B. (1998): *Vallás, ember, társadalom. Elméleti és összehasonlító vallásszociológia*. AduPrint, Budapest.
- Hanegraaff, Wouter Jacobus (2010): 'An End History. And Go to the Stars': Terence McKenna and 2012. In: Cusack, C. M. és Hartney, C. (szerk.): *Religion and Retributive Logic: Essays in Honour of Professor Garry W. Trompf*. Brill, Leiden, Boston. 291-312.
- Hoppál Mihály (2010): *A sámánok világa*. Püski Kiadó, Budapest.
- Horton, Robin (1960): A Definition of Religion, and its Uses. *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*. 90. 2. sz. (Júl. - Dec.) 201-226.
- Hubbes László Attila (2014): Új magyar mitológia? Kutatási tapasztalatok és kihívások. In: Povedák I. és Szilárdi R. (szerk.): *Sámán sámán hátán. A kortárs pogányság multidiszciplináris elemzése*. SZTE BTK Néprajzi és Kultúrális Antropológiai Tanszék – MTA-SZTE Vallási Kultúra Kutatócsoport, Szeged. 34-54.
- Illés Anna (2014): A magyarországi újpogányság értelmezése egyéni narratívák tükrében. In: Bárh D. (szerk.): *Vetésforgó I. Egyetemi dolgozatok az ELTE BTK Néprajzi Tudományos Diákköréből*. Budapest. 124 – 153.

- Kamarás István (2003): *Kis magyar religiográfia*. Pannónia Könyvek, Budapest.
- Kertész Ágnes és Takács András (2005): Újtáltosság Magyarországon az ezredfordulón. *Rubicon*. 2005/7. 62 – 64.
- Kolozsi Ádám (2013): Etnicitás és spiritualitás. A nemzet mint vallási kategória a posztszocialista újpogányságban. In: Szász A. és Kirzsa F. (szerk.): *Kultúrakutatás és narratíva. Tanulmánykötet A. Gergely András tiszteletére 60. születésnapja alkalmából*. MAKAT – L'Harmattan Kiadó, Budapest. 105-120.
- Kovács Éva (2002): Identitás és etnicitás Kelet-Közép-Európában. In: Fedinec Cs. (szerk.): *Társadalmi önismeret és nemzeti önazonosság Közép-Európában*. Teleki László Alapítvány, Budapest. 7-22.
- Lepp, Trisha (2004): Urban Shamanism. In: Walter, M. N. és Neumann Fridman, E. J. (szerk.): *Shamanism. An Encyclopedia of World Beliefs, Practices and Culture*. ABC-CLIO, Santa Barbara, Denver, Oxford. 256-266.
- Luhrmann, Tanya M. (1991): *Persuasion of the Witch's Craft: Ritual Magic in Contemporary England*. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.
- Máté Imre (2004): *Yotengrit 1. A rábaközi tudók (sámánok) szellemi hagyatéka*. Püski Kiadó, Budapest.
- Máté Imre (2005): *Yotengrit 2. A rábaközi tudók (sámánok) szellemi hagyatéka*. Püski Kiadó, Budapest.
- Máté Imre (2006): *Yotengrit 3. A rábaközi tudók (sámánok) szellemi hagyatéka*. Püski Kiadó, Budapest.
- Máté Imre (2008): *Yotengrit 4. Látomások, meglátások, megoldások*. Püski Kiadó, Budapest.
- Povedák István (2010): Árpád és a gepárd. A magyar „civil vallásosság” dimenziói. In: Filkó V., Kőhalmy N. & Smid B. (szerk.): *Voigtloristica. Folcloristica* 11. ELTE BTK Folklore Tanszék, Budapest. 267- 280.
- Povedák István (2014): Láthatatlan határok. A keresztény – újpogány szinkretizmus. In: Povedák I. és Szilárdi R. (szerk.): *Sámán sámán hátán. A kortárs pogányság multidiszciplináris elemzése*. SZTE BTK Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék – MTA-SZTE Vallási Kultúra Kutatócsoport, Szeged. 55-77.
- Povedák István és Hubbes László Attila (2014): Competitive Pasts. Ethno-Paganism as a Placebo-effect for Identity Reconstruction Processes in Hungary and Romania. *Religions-filozofiski raksti*. XVII. 133-151.
- Török Péter (2007): *És (a)mikor destruktívok? Az új vallási mozgalmak szociológiája és hazai helyzete*. Semmelweis Egyetem Mentálhigiéné Intézete – Párbeszéd (Diálógus) Alapítvány – HÍD Alapítvány, Budapest.
- Sándor Klára (2011): *Nyelvrokonság és hunhagyomány. Rénszarvas vagy csodaszarvas? Nyelvtörténet és művelődéstörténet*. Typotex, Budapest.
- Sanson, Dawne (2009): New/Old Spiritualities in the West: Neo-Shamans and Neo-Shamanism. In: Pizza, M. és Lewis, J. R. (szerk.): *Handbook of Contemporary Paganism*. Brill Handbook of Contemporary Religion Vol. 2. Brill, Leiden, Boston. 433-462.
- Schlezák Krisztina (2012): Modernkori táltosok világa. Újtáltosság és az internet. In: Hubbes L. A. (szerk.): *Etno-pogányok: retorikai fogások hálón innen és túl*.

- Műhelybeszélgetés a magyar etno-pogányság diskurzusairól.* [Sepsiszentgyörgy, 2012. május 22.] Szemeisztosz Műhely-Tanulmányoks Sorozat 1. Szemeisztosz Webszemiotikai és Online Kommunikációs Kutatócsoport, Magma Kortárs Művészeti Kiállítótér, Erdélyi Múzeum-Egyesület, Kolozsvár. 88-94.
- Szatmári Botond (2003): Táltosok a XXI. század hajnalán. *Napút* 5. sz. 61-68. Letöltés ideje: 2015. 10. 24. Webcím: http://www.napkut.hu/naput_2003/2003_05/061.htm
- Szilágyi Tamás és Szilárdi Réka (2007): *Istenek ébredése. Az újpogányság vallástudományi vizsgálata.* JATEPress, Szeged.
- Townsend, Joan B. (2004): Core Shamanism and Neo-Shamanism. In: Walter, M. N. és Neumann Fridman, E.: *Shamanism. An Encyclopedia of World Beliefs, Practices and Culture.* ABC-CLIO, Santa Barbara, Denver, Oxford. 49-57.
- Voigt Vilmos (2006): Egy példa: A magyar ősvallás kutatása. In: Voigt V.: *A vallás megnyilvánulásai. Bevezetés a vallástudományba.* Timp Kiadó, Budapest. 204-283.
- <http://naput.hu/index.php/g-mainmenu-30/1313-karaulelment> Letöltés ideje: 2015. 10. 25. Karaul Elment
- <http://www.nyest.hu/renhirek/a-nyirkai-joslat-es-a-yotengrit-a-tengervegtelen-os-szellem-egyhaza> Letöltés ideje: 2015. 04. 26. A nyirkai jóslat és a Yotengrit – A Tengervegtelen Ős-Szellem Egyháza
- <http://www.yotengrit.hu> Letöltés ideje: 2015. 04. 20.

ÚJ NEMZETI MÍTOSZOK
SZÉKELYFÖLDÖN

Régi-új szakrális nemzetszimbólumok Székelyföldön¹

„Mint ahogyan a kisgyermek irodalmi nevelése a mesével, úgy indult az én történelmi épülesem a Bálványosvárral és a hun-székely mítoszok egyéb feldolgozásaival. A gyermekkor elképzelhetetlen mese nélkül, Mikulás- és Angyalvárás nélkül. Majd mítoszok nélkül. A mítoszokat nem lerombolni kell, hanem a megfelelő időben a helyükre tenni. Ha bebizonyosodik egy mítoszból, hogy a valós múlttal egyeztetetlen, még nem válik történelmünk selejt-elemévé: azáltal, hogy századokon át milliók tudatában valóságos történetként élt, nemzeti - vagy éppen regionális - lényünk kitörölhetetlen részévé vált. Nevezük talán - nem feltétlenül a divatszó elegáns csengése, inkább a tartalmi tömörség okán - virtuális múltnak. A bajok akkor kezdődnek, amikor sok-sok felnőtt megtagadja a helyretétel olykor kellemetlen, de voltaképpen egyszerű tudati-lelki műveletét. Amikor egész népek tagadják meg azt.”
(Hermann Gusztáv Mihály)

Bevezetés

A modernitás racionalizmusának, de még a posztmodernitás dekonstruáló-demitizáló igyekezetének varázstalanító (a weberi Entzauberung) hatásaival párhuzamosan, és azzal szembefeszülő ellenválaszként éppen a „tudomány évszázadában” erősödtek fel világszerte a az imaginárius, a mitologikus gondolkodás paradigmái (nem kis szerepe van ebben az oly nehezen elért gondolati és vélemény szabadság elbizonytalanító hatásának, válságidéző kognitív disszonanciájának). Nemcsak a vallásosság revitalizációja, a New Age általános, észrevétlenül mindent átítató szellemisége, az irracionális törzsi nacionalizmusok és utópikus kommunisztikus ideológiák tükrözik ezt, de maguk az eszményített tudományos diszciplínák, a szigorúan racionalizált gazdaság- vagy társadalommodellek sem mentesek a mitikus gondolkodás premisszáitól és mintáitól. Különösen erőteljes ez a visszavarázsoló (Wiederverzauberung) hatás az ezredfordulós Közép- és Dél-Kelet-Európában, ahol a sok évtizedes erőszakosan vallássalenes tudományos materializmussal szembeni reakcióként felerősödtek a nacionalista és a vallásos mozgalmak – ezek pedig mitikus történetekben vetülnek ki, és viszont, azokra építkeznek.

¹ A kutatást az MTA – DOMUS Szülőföldi Csoportos Ösztöndíj 40/6865/HTMT számú, 2014-2015-ös kutatási programja támogatta. Ehhez a kutatáshoz kapcsolódnak Fejes Ildikó és Mihály Vilma jelen kötetben közzétett tanulmányai. Fontos szem előtt tartani azt is, hogy a kutatás szeresen folytatódik az MTA – DOMUS 2015-2016-os 5706/6/2015/HTMT számú szerződésének keretében, így újabb ismeretek, tapasztalatok is bekerültek a jelen tanulmányba.

Ugyanakkor a térségbe a rendszerváltások után beáramló globalizációs folyamatok egyneműsítő hatásaival, a kontinentális integráció kényszerével, valamint a toleráns multikulturalitás és a politikai korrektség diskurzusaival takarózó, kisebbségfóbiás nemzetállamok (nyíltan vagy rejtetten) asszimilációs vagy diszkriminatív, esetleg üldöző politikáival és közhangulatával szembeni ellenreakcióként az etnikai vagy lokális közösségi identitáskonstrukció mitikus narratívái új lendületet kaptak. (ld. *Feischmidt*, 2005; *Kovács Kiss* 2013) (Ironikus módon, az előbb említett fő hatóerők is mítoszokban fogalmazódnak meg, azokon keresztül fejtik ki hatásukat – csak képviselőik nincsenek föltétlenül tudatában az általuk használt, működtetett diskurzusok mitikus jellegének.)

Sajátos módon, a későújkori szellemi élet, az alternatív tudományosság, a poszt-rationális hitélet, a nemzeti és politikai radikalizmus vagy a tömegkultúra különböző területein régről átöröklődő vagy újonnan létrejövő mitikus történetek többszörösen összefonódva, gyakran vallási köntösben tűn(het)nek fel. Ezt a jelenséget a térség országaiban számos példa mutatja az újpogányság/etno-pogányság változataiban, de akár a történelmi keresztény egyházak hívei körében megélt szinkretista vallásgyakorlatban, vagy nem ritkán még úgymond vallás-semleges politikai aktivizmusokban is. Ebbe a kontextusba szervesen illeszkednek bele a Magyarországon, és általánosan a Kárpát-medencei magyar nyelvterületen észlelhető civil vallásosság jelenségei. A jelenség társadalmi szempontból nem jelentéktelen, hiszen az eddigi kutatások is kimutatták már az újpogányság és a radikális jobboldali eszmék – a Kelet-közép európai/Dél-kelet európai térségre sajátosan jellemző – finom összefonódásait. (*Aitamurto és Simpson*, 2013; *Shnirelman*, 2002; *Bakó és Hubbes*, 2011)

A leginkább mitikus, és ezért a legvallásosabb színezetű kérdéskörök e térségben a közösségi identitás kérdései: a nép, a nemzet története, kiváltképpen őstörténete, belakott földrajzi környezete, és nyelvében is kifejeződő karaktere körül sűrűsödnek. Magyar vonatkozásban ez hangsúlyosan a több mint másfél évszázada hevesen vitatott nyelvrokonsági és származási kérdéseket jelenti, elsősorban az akadémiai tudományosság által kanonizált finnugor paradigma minden szempontú elutasítását. A meghatározó eredetnarratívák többnyire egyéni mitológiai ákból fakadnak, amelyek az elmúlt másfél évszázad során keletkeztek. Egyebek közt *Ipolyi Arnold Magyar Mythológiája*, *Magyar Adorján Ősműveltsége*, *Paál Zoltán Arvisurája*, (1972/1998), *Máté Imre Yotengritje* (2004-2007), *Vámos-Tóth Bátor Tamara*-elmélete (2005, é.n.), *Kiss Dénes* (1999, 2004) és *Varga Csaba* (2001, 2002, 2003, 2004, 2005) vagy *Varga Géza* (1999) *ősnyelv- és rovástörténeti* munkái, *Pap Gábor* (1997) és *Szántai Lajos* (2010a, 2010b) *Szent Korona* tana, *Badiny-Jós Ferenc Pártus Jézusa* (1976/2006, 1998) vagy *Aradi Lajos pilisi Szív-csakrája* (2013) képezik azt a mitikus világot, amelyben a magyar őstörténet valós, legendás és imaginárius elemei szent történetté szakralizálódnak. E korábban viszonylag elszigetelt ősvallási-őstörténeti témák mind sűrűbben jelennek meg a magyarországi populáris kultúrában, de észlelhető immár Erdélyben, a Székelyföldön is sajátos módosulásokkal.

Jellemző, hogy Magyarországon a kérdéskört – az akadémiai oldalról szélmalomharcnak bizonyuló (és eleve ritka) szaktudományos nyelvészeti és történettudományi polemikus írásokon (Zsirai, 1943; Rédei, 1998; Fodor, 2010, 2012; Honti, 2012; Sándor, 2011; Romsics, 2014) kívül – eddig többnyire a politológiai nacionalizmus-tanulmányok, és újabban a vallástudományok (vallásszociológia, vallási néprajz – ld. Máté-Tóth, 2014) vizsgálták. Az utóbbi időben egyre több kutatást szenteltek a civil vallásosság, az újpogányság jelenségeinek (Szilágyi, 2008; Szilágyi és Szilárdi, 2007; Szilárdi, 2013; Csáji, 2009, 2012; Povedák, 2010, 2011, 2013, 2014), ezzel szemben erdélyi viszonylatban alig érintették ezt a témát (Tánczos, 2010; Gyöngyösi, 2012). Akadémiai megközelítésben a kérdéskör erőteljes kortárs mitológiai vonatkozásai is érthetetlen módon viszonylag elhanyagoltak maradtak (Kovács Kiss, 2013) – illetve a mítosz fogalma inkább pejoratív értelemben használtatik.

A Sapientia Tudományegyetem Csíkszeredai Karán működő Szemeisztosz kutatócsoportban néhány éve elkezdett csoportos és egyéni kutatásainkban is eddig elsősorban vallási vonatkozásaiban vizsgáltuk a jelenségekört. A magyar és román újpogány jellegű diskurzusok összehasonlításának szentelt vizsgálatok (Bakó, és Hubbes, 2011; Hubbes, 2012) csak leltárszerűen érintettek egyes mitikus narratívákat. Figyelmünk újabban az alternatív nemzeti, vallási, ideológiai, életmódbeli mozgalmak, szellemi irányultságok háttérében kirajzolódó, változatosságában is egyre inkább egységesülő új mitológiai világképre kezdett irányulni, amely messze túlmutat a kimondottan vallásos vonatkozásokon. Az új magyar mitológia székelyföldi beszivárgását és változatait nemcsak a pusztán vallástudományi kuriózum vagy az esetleges nemzeti-politikai radikalizálódás veszélye miatt fontos és időszerű vizsgálni, hanem azért is, mert ezek a mitikus diskurzusok – sokkal inkább, mint az anyaország esetében – a helyi nemzeti önkép építésének, átalakulásának elemi tényezői, a többségi közösséggel szembeni önmeghatározás fontos eszközei, a globalizációs tendenciák kontextusában.

Kutatócsoportunk az újonnan alakuló mitológia feltérképezésének fogott neki. A korábbi, egyéni és kutatócsoportban végzett vizsgálatok során mindenekelőtt vallástudomány és kommunikációtudományi megközelítést alkalmaztunk: az etno-pogány szervezetek és diskurzusok világhálós megjelenésének különböző aspektusaira összpontosítottunk, ezek a kutatások arra világítottak rá, hogy a sok különböző, egymással is szembeesző városi sámán, táltos iskola, ősmagyar kisegyház, szinkretista nemzeti keresztény mozgalom megannyi története egy nagyon gazdag kincsestárból táplálkozik. Ez a kincsestár pedig egyaránt tartalmaz – leggyakrabban egymásnak is ellentmondó – tudományos néprajzi, történelmi, nyelvészeti ismereteket, vagy elrugaszkodott spekulációkat, hiteles népi hagyományokat, egyházi tanításokat, vallási hiedelmeket, keleti tanokat és személyes mítoszokat. Vizsgálatainkban egy olyan hatalmas, szinkretikus nemzeti eredetmitológia kibontakozásának lehettünk tanúi, amelynek egyre gyarapodó

forrásanyaga ma már szinte teljes gazdagságában elérhető a világhálón.² Mi több, a kibertér közege erőteljes katalizátora e mitopoézisnek; maga a mítoszképződési folyamat is úgy mond „élő adásban” követhető a virtuális agorán. A sokrétű, sokirányú új magyar mitológia áttekinthetetlenül változatos forrásanyagait több különböző minőségű honlap és portál szabadon elérhetővé teszi az érdeklődő nagyközönség számára – kiemelkedő közöttük a Kincsesláda – a kutató számára is igazi kincstárát jelent.

Kutatásunkról

A legutóbbi kutatásaink vállalt célja ezeknek a kortárs új magyar mitikus narratívák ismertségének és esetleges sajátos székelyföldi változatainak feltérképezése és leírása volt, különös tekintettel a vallási jellegű és nemzeti identitás-építő mítoszokat magukénak valló, és ezek megerősödését elősegítő kulcsszemélyiségekre. A jelenséget társadalmi közegben és a virtuális térben egyaránt vizsgáltuk, ebben a feltérképezési fázisban elsősorban személyes interjúkra alapozva. A kutatás több tudományterület, így összehasonlító mítoszelemzés, vallás-antropológia, vallásszociológia, társadalom-szemiotika, narratív imagológia, diskurzus-elemzés, valamint különböző kommunikáció-tudományok módszertana segítségével a következő főbb irányvonalakat követi.

A legfőbb cél a háttérrel adó alternatív magyarság-elméletek, új nemzeti mitológiák (*Pártus Jézus, Arvisura, Yotengrit, Kárpát-Őshaza, Tamana, Szent Korona tana, Pilis Szívcsakra, Babba-Mária* stb.) számbavétele volt, Székelyföldön ismert változatainak azonosítása és összehasonlító vizsgálata mítoszelemzéssel, a helyi köztudatban élő hun-székely rokonság hagyományos narratíváinak fényében. Ezzel szoros összefüggésben a másik fő célunk az „importfolyamat”, azaz az etno-pogány mozgalmak, szellemiségek Magyarországról Székelyföldre való hatásának, migrációjának vizsgálata volt. Ebben a tekintetben sikerült azonosítanunk néhány fontosabb szerepet betöltő csatornát, amelyek közül a tanulmányainkban bemutatásra kerül néhány egyedi példa, amelyeket reprezentatív kulcsszemélyiségek narratívái révén ismertünk meg az interjúk során: alternatív magyarságtudomány karizmatikus oktatói, nemzettudományi szabadegyetemek kihelyezett tanfolyamai, baranta-egyletek tagjai, vagy akár éppen egy terepmunkán megfigyelt önszervező szerves műveltségi kisközösség. Hasonlóan fontosak egyes anyaországi könyvkiadók és könyvterjesztők, nemkülönben az interneten

2 Itt három kiemelkedő példát érdemes megemlíteni: az egyik a *Dobogó* történelmi folyóirat honlapja, amelynek fejlécén „*Mitikus Magyar Történelem*” mottó olvasható (www.dobogommt.hu); a másik egy közösségi hálózat, Az *Őshaza Himnuszának Kedvelői*, amely nevében is utal a közösségnek a történelemhez való mitomorfikus viszonyulására (www.osihimnuszunk.network.hu), a harmadik pedig egy átfogó gyűjteményes portál: a *Kincsesláda*, amelynek nyitólapján a rovatcímek többnyire mitológiai-vallásos vonatkozásúak (<http://www.kincseslada.hu/>). Megjegyzendő, hogy a fentebbi helyeken elérhető anyagokkal megegyező vagy hasonló tartalmú szövegek más webhelyeken viszont a tudományosság szellemében jelennek meg: ilyen a *Magyarságtudományi Intézet* (<http://www.magtudin.org/>), a Magyarok Világszövetsége Magyarságtudományi Füzetek (http://www.egipatrona.hu/mvsz/index.php/2012-07-30-20-33-02/2012-07-30-20-39-52/a-fuezetek#), amely utóbbinak nyomtatott változata is nagy népszerűségnek örvend.

megosztott magyarságtudományi dokumentumfilmek vagy népszerű szerzők alkalmi előadásainak videofelvételei. Különösen az új magyar mitológia sajátos székelyföldi archetípusai, szimbólumai képezték a vizsgálat tárgyát, a pogány és keresztény szinkretista együttthatások szempontjából.

Tanulmányomban felvázolom a megismert sajátos székelyföldi narratíva változatok komparatív szempontú leírását, a feltérképezett kapcsolódó székelyföldi magyar etno-pogány jellegű csoportok virtuális térben való szerveződésének, diskurzusainak és szimbolikus identitás-építésének ismertetését, a résztvevő megfigyelés és interjúzás tereptapasztalatait, valamint néhány fontosabb székelyföldi képviselő (táltos-papok, barantások, közösségsszervezők) közül kiválasztott interjúalanyokkal készített mélyinterjúk rövid értelmezését.

A kutatás során eddig megkeresett interjúalanyok alábbi felsorolása értelem-szerűen a székelyföldi vizsgálatunkból született másik két tanulmányára is érvényes, tehát a Fejes Ildikó valamint a Mihály Vilma dolgozataiban idézett adatközlők kódolt monogramjai egységesen szerepelnek az ebben a részben közölt három összefüggő írásban. Válaszadóinkat ekképpen mutathatjuk be – a kutatási etika elvei szerint, az adatközlők személyi integritása tiszteletben tartásának érdekében titkosítva kilétüket.

ÁSz – római katolikus pap, 46 éves, vidéki és városi;

SzEB – kutató, szerző, előadó, 32 éves, férfi, városi;

MÉ – hagyományörző, művelődésszervező, pedagógus, 40 körül, nő, városi;

ZT – református lelkész, gazdálkodó, előadó, barantás, 40 körül, férfi, vidéki;

DSz – református lelkész, gazdálkodó, 40 körül, vidéki;

BSG – barantás, 30 körül, férfi, városi;

CsI – római katolikus teológus, pedagógus, 60 éves, városi;

UZ – református lelkész, pedagógus, 40 körül, férfi, városi;

SB – „imádságos ember”, vállalkozó, 40 körül, férfi, városi;

CsL – tisztviselő, hagyományörző, 49 éves, városi és vidéki.

A mítoszi háttér megismerésének módszertana

A kutatás során általunk azonosított és feltérképezett alapmítoszok, valamint ezek székelyföldi variánsainak elemzésében a Kapitány Ágnes és Kapitány Gábor által kidolgozott (2001, 2012, 2015) mítoszelemzési szempontokat tartottuk irányadónak, míg osztályozásukban figyeltünk a Szergej Tokarev és Jeleazar Meletyinszkij (1988) alaptipológiájára is. Mindenekelőtt felmértük, hogy adott esetben valóban teljes értékű mítoszlak van-e szó, és megvizsgáljuk felépülését, sajátos nyelvét és logikáját. Megkerestük a történelmi kapcsolatait, úgy a belsőt, mint az egyetemeseket. Számba vettük röviden az alfajait, változatait – különösen a székelyföldieket. A struktúrák feltárásában figyeltünk az egyes mítoszok elemeire, összetevőire, és – ahol releváns – ezek jeltani, jelentéstani vonatkozásaira. Bizonyos mítoszok esetében fontos volt a hozzákapcsolódó rítusok vagy a szent helyek ismertetése. Végül, azt vizsgáltuk meg, hogy milyen kapcsolat fűzi különböző társadalmi rétegeket, csoportokat az egyes mítoszokhoz, de magához

az egész új mitológia jelenségéhez, és mutatkoznak-e ebben jellegzetes székelyföldi sajátosságok. A főbb vizsgálandó elemek közé tartoznak az olyan kérdések, hogy kik az egyes mítoszok hősei és antihősei, ellenséges hatalmai; melyek a jó és a rossz erői, archetípusai; azonosíthatók-e világosan meghatározó férfi és női elemek, fontos, szimbolikus tárgyak, szent helyek. E kérdések megválaszolása közelebb visz a mégoly szerteágazó új nemzeti mitológia talán egységesíthető mitikus világának körvonalazásához, és a sajátosan székelységi vonások elkülönítéséhez.

A kortárs magyar nemzeti mitológia vezérfonalait, a székelyföldi változatok mítoszi hátterét, képviselőinek megismerését célzó kutatásunk eredményeinek alábbi elemzésében nagymértékben támaszkodunk a korábbi, etno-pogányságra vonatkozó kutatásokból született publikációkban összefoglalóan többször is bemutatott (*Bakó és Hubbes, 2011; Hubbes, 2011a; 2011b; 2012a; 2012b, 2014*) szövegekre. Ezek alapján ismertettük tipologizálásukat a jelen kötet előszavában, és azt az osztályozó ismertetést fogjuk követni a következőkben is.

Mitopoézis székelyföldi környezetben

Igyekeztünk felderíteni, és mélységükben is megismerni azokat az alternatív magyarságtudományi, őstörténeti, nyelvészeti, régészeti, antropológiai, néprajzi és ősvallási elméleteket, amelyekben az (előzőleg döntően vallási jellegűnek minősített, és általunk etno-pogányságként jellemzett) új nemzeti mitológia különböző formái kifejeződnek. A néhány év során összegyűlt ilyen jellegű (főként Magyarországról és a nyugati emigrációból származó) elsődleges forrásirodalom az áttekinthetlenség határát súrolja, azonban – ha mítoszokként kezeljük az anyagot – a mítosztipológia segítségével könnyebben tájékozódhatunk benne, és osztályozásában megkülönböztethetjük az egyes jól felismerhető alapmítoszokat. Ezek között természetesen az eredetmitológia történetei dominálnak, amint a korábbi összegzési kísérleteink nyomán (legutóbb *Hubbes, 2014*) az előszóban is felvázolt leltárból kitűnik, de nem hiányoznak más alaptípusok sem. Segítségünkre lesz a mostani tipologizáláshoz és elemzéshez az, hogy az általunk tanulmányozott szakirodalomban több, különböző szakmai igényességű, összegzési kísérletet (*Sándor, 2011; Szilágyi és Szilárdi, 2007; Zsuppán és Eörsi, 2004–2005; Kertész-Bakos, 2012; Windhager, 2015*) is megismertünk. Tekintettel arra, hogy nem csupán kimondottan nyelvészeti vagy történelmi elméletekkel, vagy pedig azok tudományos avagy délibábos értékével foglalkozunk, így csak másodlagosan támaszkodunk az olyan kritikai számbavételekre, mint Zsirai Miklós (1943/1986), Rédei Károly (1998), vagy Honti László (2003) munkái, amelyek a naiv nyelvrokonításokra, őstörténetesetre korlátozzák figyelmüket (és így tipológiáinknak csak egyik: az eredetmítoszok típusához nyújtanak – igaz, nagyon részletes – szempontokat).

A Zsuppán András és Eörsi Sarolta által jegyzett nyolcrészes – nem kimondottan szaktudományi, inkább ismeretterjesztő – újságcikksorozata, a *Politikai okkultizmus Magyarországon* (2004–2005) azért érdekes számunkra, mert a részekre való felosztásban egy meg nem fogalmazott tipologizálási szándék vezérelte őket. Itt

csupán a cikkek tematikus felsorolását adjuk, az egyes címek jelzésével: *nyelvtörténet/eredettörténet* (1: Ősvita, 3: Felfedezzük Amerikát), írástudomány (2: Ocsú kontra búza), *identitástudat* (4: A „hun kisebbség”: Kürtszó a hipertérben; 7: Az identitás mint lobby), *szakrális tárgymisztika* (5: Alternatív Szent Korona-elméletek: István antennája) és *szakrális geográfia* (6: A szívcsakrától Fehérvárig), *radikális jobboldali szubkultúra* (8: Ifjú szívekben). Látható, hogy bár szélesebb a kitekintésük a jelenségre, mégis az eredettörténeti elméletek nagyobb súlyt kapnak felsorolásukban: az írástudományi és az identitástudati témájú (de még a többi) cikkeikben is az alternatív történelem-diskurzusok bemutatásának szentelnek több figyelmet. Szinte azonos a címe egy hasonló tematikus áttekintésnek, Kertész-Bakos Ferenc könyvének: *Politikai okkultizmus* (2012). Az alcíme szerint (*Hamisított történelem az Arvisuráktól a pálosokig*) látszólag ez a munka is az őstörténet, az eredetmitológia diskurzusait veszi számba, de már a bevezető fejezettől (*Eredetkutatás, mint vallási szélsőség*) világos, hogy a könyv elsősorban vallási jelenségeként tárgyalja ezeket, nem is annyira tudományelméleti, mint inkább keresztény apologetikai megfontolásokból. Az ő áttekintése is tematizáló jellegű, implicit tipológiája a *New Age szellemiség* (Dühös akarat és szelíd elhülyülés), az *eredetmítoszok* (az ősnemzet), az ősvallás, a *titkos küldetéstörténetek* (A pálos táltos és a pálos rovás) és a *gazdasági-politikai okkultizmus* (ez utóbbi kissé valóban okkultistább értelemben, mint a hasonló címet viselő *Zsuppán és Eörsi* cikksorozatban).

Szilágyi Tamás és Szilárdi Réka, a kortárs magyar újpogányság jelenségét vizsgáló könyve (*Istenek ébredése*, 2007), majd Szilárdi Réka ezt továbbfejlesztő doktori tézise (2013) ugyancsak hasznos tipológiát nyújt – természetesen, elsősorban vallástudományi megközelítésben. Az első csoportba az „eredet bűvöletében” álló őstörténeti elméletek, mozgalmak tartoznak; a második típust a Pap Gábor iskolája által fémjelzett, ugyancsak történelem-központú *szakrális kozmográfia* és *szakrális geográfia* elméletei (Ellopott századok és a Föld szívcsakrája) adják, a harmadikat a *kozmosz eredet* (Telepések a Szíriuszról) mítoszai képviselik, a negyedik kategóriát pedig a „táltos diskurzusok”.

Sándor Klára „békéltető” könyve, a *Nyelvrokonság és hunhagyomány* (2011) a címéből kikövetkeztethetően is elsősorban tudománytörténeti-tudományelméleti megközelítésből tárgyalja a bennünket érdeklő narratívákat. Kimondott osztályozást nem ad, mivelhogy nem is a mítosztipológia a munkája célja, de a nyelv-rokonítási és őstörténeti fejezeteiben (mindenekelőtt: Fatum Morganum; Kis csodabogár-határozó; Sóvárgott jövő a múlt tükrében; A Kelet népe) legfőképp az *eredetmítoszi* jellegű variánsokat veszi lajstromba – a történetieket és az újabbakat egyaránt: a ritkább és klasszikusabb héber, majd görög, latin, egyiptomi, etruszk, japán, maya, angol-germán vagy kelta nyelvrokonítási kísérletek után nagy teret ad a modern magyar köztudatot (és -hangulatot) megosztó finnugor-török viszálynak és a közismertebb sumér, turáni vagy az újabb gyökrendszerű ősnyelv-elméleteknek, amelyek ugyanakkor kidolgozottabb mítoszvilággal is rendelkeznek. Természetesen Sándor Klára is számba veszi a nyelvi tényezőt, és a hun-szkíta hagyományon túli eredetmitológiát is, a Kárpát-medencéből kirajzó, az elveszett földrésről vagy a csillagokból jött ősnépről szóló történeteket.

A fentebbi, bizonytalanul és különbözőképpen tematizáló vállalkozások mellett, és azok figyelembe vételével javasoljuk a – kutatási szemléletünknek is jobban megfelelő – főbb elméletek, narratívák, szellemiségek (és a hozzájuk kapcsolódó rítusok, mozgalmak) mítosztipológiai osztályozását. Így, a már említett Tokarev-Meletyinszkij (1988) tipológia nyomán a magyar mitológiában is megkülönböztethetünk 1) eredetmítoszokat (ezen belül az etnogenezis, és a kozmográfi-ai/geográfiai topogenezis történetei a hangsúlyosabbak); 2) küzdelemmítoszokat; 3) utazásmítoszokat 4) kultúrhős-mítoszokat; valamint 5) eszkatológiai mítoszokat (itt inkább messianisztikus, mint túlvilágmítoszokat). Fontos megjegyezni, hogy ezekben a mítoszokban, noha kiemelkedő mitikus isten- vagy hős-alakok is vannak, legtöbbször maga a közösség mint nép, sőt, mint nemzet, vagy egyes esetekben a nyelv van megszemélyesítve, és szakrális, isteni, hősi tulajdonságokkal felruházva.

Az alábbiakban a leírt tipológia szerint sorakoztatjuk fel a megismert főbb alapidiskurzusokat, a fontosabb képviselőkkel és/vagy a hozzájuk tartozó iskolákkal – minden esetben felsorolva a székhelyföldi képviselőket és variánsokat, sajátosságokat.

A legnagyobb, legváltozatosabb, legmeghatározóbb – és egyben a legkényesebb – típus az új magyar mitológiában az eredettörténet. Itt több szempontból is lehet osztályozni a főbb diskurzusokat, most csak három szempontot veszünk elsődlegesen figyelembe – az egyszerűség kedvéért mindhárom esetben három-három osztattal. Alább ezeknek csak nagyon vázlatos ismertetésére szorítkozunk.

Az első szempont a tudományterületi vagy életterületi téma szerint való: itt beszélhetünk első sorban nyelvi-kulturális (írásbeli), másodsorban etnikai-antropológiai és harmadsorban vallási diskurzusokról. A nyelvi és etnikai osztályt inkább a diszciplináris megfontolásokból választjuk el, ugyanis az ide tartozó – mindekelőtt finnugor-ellenes – mitológiák éppen hogy nem szándékoznak elválasztani ezt a két területet egymástól, származási tisztaságot keresve-feltételezve az ősmúltban (is). E szempont szerint az elsődleges kérdés a magyar nyelv származása, megannyi különböző, akár egymásnak is ellentmondó, de egymásra épülő válasszal; és a legfőbb elv, Sándor Klára megfogalmazásában: „(e)zek egyetlen közös mondanivalója az, hogy a 'finnugorizmus' kommunista trükk, esetleg még Habsburg is, és lényegében mindegy, hogy japán, szkíta, ujjur, sumer vagy mik vagyunk, csak finnugor ne legyünk már, az Isten szerelmére.” (2011. 13)

Megkockáztatjuk, hogy a nyelvtörténeti ugor-török háború, a finnugor paradigma hegemonizálódása, kizárólagossá válása és a törökös nyelvrokonítási kísérletek háttérbe szorulása, a tudományos diskurzusok szélére való sodródása (ld. *Szeverényi*, 2015) a 19. század utolsó harmadában tudománytörténeti és tudománypolitikai szempontból hosszú távon több kárt okozott nemcsak a nemzeti önkép alakulásának, de magukban a történettudományokban is, és a kompenzáló mitológiaképződés elburjánzásához vezetett. Beleértve a magyar társadalomnak a mai politikai-ideológiai mitológiák mentén való radikális szembeállására hatását is. (ld. *Sándor*, 2011)

A második szempont szerint, nagyon leegyszerűsítve – ahogy Windhager Ákos javasolja jelen kötetben (2015) – három irányzatot lehet elkülöníteni: az „ugor” iskolát, a „török” irányzatot, valamint az ősnép-elméleteket.

A harmadik osztályozási szempont kronológiai-nemzedéki megfontolások alapján vezet bennünket, az új mitológia formálódásában kimondottan a múlt század és az ezredforduló szerzőit, elméletalkotóit, iskolaalapítóit vettük figyelembe. Az első csoportba a 19. század, a múlt századelő és az interbellum meghatározóbb személyiségei (Aczél József, Bartal György, Blaskovich Lajos, Cserép József, Magyar Adorján, Somogyi Ede, Zajti Ferenc) és mozgalmai (Turáni Társaság, Turáni Egyistenhívők Tábor); a második csoportot az emigráció korának jellemeznénk, mert e kor őstörténései (Badiny Jós Ferenc, Bobula Ida, Baráth Tibor, Csihák György, Csőke Sándor, Endrey Antal, Götz László, Grandpierre K. Endre, Padányi Viktor) akár külső, akár belső emigrációban alkották meg mítoszalapító rendszereiket, a harmadik csoportba a rendszerváltás utáni, kortárs alkotó szerzők, működő iskolák képviselőit sorolhatjuk (megkülönböztethető ezen belül is idősebb és ifjabb generáció: csak a legfontosabb neveket említve – Bakay Kornél, Cser Ferenc, Czakó Gábor, Darai Lajos, Friedrich Klára, Kiszely István, Pap Gábor, Szántai Lajos, Végvári József, valamint Grandpierre Attila, Marác László, Mesterházy Zsolt, Tóth Imre, Varga Tibor). Ez utóbbi vonulatban néhány fontosabb átfogó iskolát, központot, fórumot kell megemlítenünk: ilyen a Miskolci Bölcsész Egyesület, a Nagy Lajos Király Magánegyetem, a Szent Korona Szabadegyetem, a Két Hollós Könyvesbolt, a Dobogó folyóirat, vagy a Magyarok Világszövetsége által kiadott Magyarságtudományi füzetek.

A nyelvtörténeti mítoszok között a finnugor, azaz uráli (merthogy a kanonizált nyelvrokonítás is sok mitikus elemmel rendelkezik a diskurzus szintjén – ld. *Szeverényi*, 2015) és a (pszeudokanonikus) török, azaz altaji elméletek állnak a közelebb a tudományhoz, mint a mítoszi elbeszéléshez. Ezekén túl a ma legerősebben ható elmélet a sumér-magyar rokonságé, amit az elsők közt Somogyi Ede és Baráth Tibor (2002) is képviselt, majd az emigrációban Bobula Ida (1961), Badiny Jós Ferenc (1982), Padányi Viktor (1989), Götz László (1990). Részben a törökös mítoszokat elfogadólag szervesen magába építi (ezt a közös irányvonalat – noha nem pontos – lehet a turáni gyűjtőnévvel is jelölni). Újabban feltörőben van a részben ez utóbbit magába olvasztó, részben vitató újkőkori ősnyelv elmélete – ezt többek között Cser Ferenc és Darai Lajos (2005, 2007), Czakó Gábor (2009, 2011), Kiss Dénes (1999, 2004), Marác László (1998, 2002, 2007), Tomory Zsuzsa (2000), Varga Csaba (2001, 2002, 2003, 2004), Végvári József (2000) képviseli. A klasszikusabb sumér és a régről eredő, de csak utóbb népszerűvé váló Kárpát-medencei ősnyelv gondolata egyrészt a Czuczor Gergely és Fogarasi János (1862-1874) által szerkesztett „gyökszótár” elvére, másrészt a Magyar Adorján (1995) által is hirdetett dunai ősműveltség nyelvi örökségére épül. Ebben a gondolatkörben a magyar nyelv az isteni tisztaságában még legtökéletesebben megőrződött ősnyelv, amely szervesen összefüggő jelentésváltozatokban kibomló szöbökrokat alakít a szógyökök köré. Ehhez fűződik a már a Magyar Adorján által kiemelt MAG-gyök eszméjének utóbb önállósuló mítosza is (ld. *Pap Gábor*, 2000; *Géczy*, 2010; *Balla*

2010), amely a magyar népet, mint a MAG népét, az emberiség újrasarjadásának letéteményesét értelmezi. A szomszédos – román, ukrán, bolgár, szerb – népeknél is megtalálható dunai-kárpát-medencei neolitikus ősnéptől való egyenes ági kulturális és nyelvi származás protokronista mítoszaival szemben a magyar nyelvregészek (ld. Czákó, 2009, 2011) a magyar nyelv egyedülállóságával és gyökrendszer-szerűségével, és a (székely-magyar) rovásjeleknek a Vinča-tordosi, tatárlaki jelekből való közvetlen levezethetőségével érvelnek (ld. Friedrich és Szakács, 2007; Varga Cs., 2001, 2002, 2003, 2004; Varga G., 1999).

Székelyföldön e nyelvi eredetmítosz nem annyira önállóan, mint egy-egy átfogóbb összekely mitológia részeként jelenik meg, igen sajátos szófejtésekkel. Erre olvasható egy kiváló példa Barabási László (2005) könyvében, aki a „Kelet-mon-góliai” Csú-ku-tien paleolit lelőhelyet a magyar szólásbeli Kukutyinnal azonosítja, majd az újkőkori Cucuteni műveltségre utalva felhívja a figyelmet, hogy: „(a) Keleti Kárpátok külső peremén van Ku-ku ten. (...) De mit jelent a név? Az ősember még nem ismerte a többes számot, ezért azt felsorolással fejezte ki. Sok kő az ő nyelvén kő-kőnek, kű-kű-nek vagy KU-KU-nak hangzott. És a tin, ten azt, hogy odatette? Ennek az ősnyelvi értelme = mellett. Számunkra ma is tisztán érthető - kő - kő - mellett.” (2005 /s.a.:5/)

A nyelvészeti gyökerű eredetmítoszok ötvöződnek vallási jellegű tanokkal is, ez a folyamat olyan misztikus töltetű narratívákban nyilvánul meg, mint a már említett MAG-eszme, a Dobogókő – Pilisi szívcsakra komplexum, a magyar népmesék asztrálmítoszi jellege és a bennük kifejeződő szakrális évkör, a pallagteraszok és a rovott kövek (Tászkok-tető) szakrális geográfiája, a Szent Korona tana, vagy a Boldogasszony-kultusz. Mindezeknek van székelyföldi megfelelője, kifejeződése is, amint az az interjúkból kiderül.

Székelyföldön éppúgy, mint Magyarországon, az eredettörténet kérdései dominálják az új mitológia világát, de sokkal inkább összefűződve vallási jellegű mítoszokkal, mint az anyaországban. Ezt a hangsúlyeltolódást némileg az is indokolja, hogy az interjúalanyok között a vallási szféra erőteljesen túlreprezentált: a 10 interjúnk közül 5 lelkészekkel (ÁSz, CsI, DSz, UZ, ZT) készült, és további 2 alanyunk (SB, SzEB) szakrális-spirituális jellegű tevékenységet (is) űz. Másrészt viszont interjúalanyainkat éppen tudatosan választottuk ebből a körből, előzetes elméleti és terep-ismereteink alapján, úgy, hogy igyekeztünk Székelyföldet minél nagyobb szórásban lefedni.

Szintén jellemző, hogy interjúalanyaink nagy részénél – többnyire egymástól függetlenül – közvetlen vagy közvetett módon Pap Gábor karizmatikus személye és szellemisége, valamint a körülötte kialakult „mitikus magyar történelmi” iskola meghatározó tényező volt. DSz, UZ, ZT református lelkészek Nagyváradon, majd a magyarországi Bárándon jártak az általa tartott előadásokra, mások budapesti vagy erdélyi, székelyföldi előadásain találkoztak tanaival, vagy pedig könyveit olvasták. Pap Gábor szellemi körében (Molnár V. József, Szántai Lajos, Végvári József) a nyelvi vagy etnikai eredettörténet narratívái összefonódnak a küzdelemmítoszokkal, a kultúrhős-mítoszokkal, és még inkább az eszkatologikus körébe tartozó messianisztikus gondolattal. Ebben a mitológiában a sumér őseredet összeolvad a hun-szkíta-avar származással meg a kárpát-medencei őskultúra

szakrális gyöknyelvével, a magyarság asztrális sorsprogramját uraló misztikus Szent Korona tana a manicheus fényvallást tanító pártus herceg Jézus őskereszténységével, az ősi magyar rovást őrző pilisi pálosok titka az okkult világpolitikai összeesküvésben orvul belopott középkori századokkal, a népmesék szent évköre a magyarság messiási MAG-küldetésével. A komplex és átfogó szemléletű „dobogói” mitológia teljes rendszerét ismerik és szervesen megélik az iskola székelyföldi követői – az interjúalanyok többsége. Ugyanakkor vannak ebben a szép kerek mitológiában külön székelyföldi jellegzetességek, részben a rendszer narratíváinak belső logikájából fakadóan, részben pedig a folklór elvének megfelelően egyéni variációk; részben pedig a székely társadalmi és táji környezet sajátosságaiból eredően – ezekről a mítoszi elemekről összefoglaló jelleggel beszél jelen kötetbeli tanulmányában Fejes Ildikó (2015), aki kimutatja ezen eredetmitológiák összefonódását a kortárs székely nemzeti és politikai öntudatnak az alakulásával.

Különösen fontos sajátosság az, hogy a Pap Gábor szellemi iskolájához fűződő mitológia székelyföldi hívei és hirdetői között az erdélyi történelmi egyházakhoz tartozó gyakorló lelkészek, vagy teológusok vannak (jelenlegi tudásunk szerint ez Romániában valóban székelyföldi jellegzetesség). Ők lelkészként is meggyőződéssel vallanak és gyakorolnak egy olyan (nemzeti jellegű) keresztény-pogány szinkretizmust, amely egyébként összeegyeztethetetlen lenne felekezetük hitelveivel. Ilyen szinkretizmusra valló elemek minden interjúalanynál előfordulnak. Csak a legfontosabbakat említjük. Ilyen például a Jézus pártus királyi házából való származása, a pártus-székita őseredeti kereszténység, vagy a sajátosságosan „magyar teológia” (CsI) eszméje (szemben a „judeo-krisztianizmussal”). Ilyen gondolat a Boldogasszonyban, Babba Máriában megjelenő nőiség princípiuma (ami kiemelten Székelyföldről, Csíksomlyóról és a Gyimesekből kiinduló történet – ld. Daczó 2001), vagy a keresztény felekezetek székelyföldi papságának férfi és női princípiumok (vőlegény-menyasszony) szerinti egymást „kiEGÉSZítő”, „EGÉSZsleges” megoszlása. ZT így vall erről „Itt a magyarság nevében szükség van egy olyanfajta gondolkodásra, amit a női minőség képvisel és itt most a római katolikus egyház az, amelyik népi vallásosság téren ezt a női minőséget behozza. Ugyanakkor, ha így gondolkodunk, akkor a népi vallásosság szinten a férfigondolkodás a férfi minőséget a protestáns vallások hozzák be.” A Boldogasszony, Babba Mária, és tágabban értelmezve: a női princípium (ld. Falvay, 2001; Molnár V., 2001) keresztény-pogány szinkretikus elemeit Mihály Vilma tárgyalja tanulmányában.

Ugyancsak ebben a gondolatkörben: a keresztény-etnopogány szinkretizmus gondolatkörében meg lehet említeni a különböző tárgyak vagy földrajzi alakzatok szakralizálódását. Ilyen jellegű például a Csíki Székely Krónikából ismert székely rabonbánok kelyhe, vagy pohara, ami hasonló szentséges szerepet tölt be, mint a Szent Korona az alap-mitológiában – ez több diskurzusban is előfordul. CsI interjúalanyunk így szól róla: „A Székelyek Áldozati Poharát, nekem jutott az a szerencse, hogy három évig, vagy meddig én őriztem, és ez is egy nagy megtiszteltetés, nagy élmény volt. (...) Egy kicsit a Koronával hasonlítanám össze. A Székelyeknek ez volt az erekleje. Az a Szent Grál. Ahol ez a pohár székel, ott volt a szellemi, lelki központ, de nem csak, hanem a Székelyeknek a vezére, az

ügynevezett rabonbán, s az ő feladata, tisztsége volt, hogy ezt őrizze. És a szer-tartásait is, a hagyomány szerint, a néphit szerint is ezzel mentek Árpád elé a Székelyek és kötötték a vérszerződést. (...) Apor Vilmos hagyatékában találták meg évtizedek múltán. Azt gondolták, hogy nincs is már ez a kehely, de csodák csodájára elő került. S akkor évekig egy könyves polcon, a könyvek mögött, ott rejtőzködött. Akkor egyszer csak megjelent itt Csíksomlyón, felvittük a hegyre, a Pünkösdi búcsúra, mikor Erdő Péter misézett, Ő lett volna a fő kehely, de nem nyúlt hozzá, nem vette a kezébe, pedig, fölfele a hegyen, el lett mondva neki, hogy ez mi. Ha nincs ott a segédpüspök, Tamás József, akkor a kehely ott marad az asztalon. Ez is egy nagy támadási felület jelentett később, hogy lám, én a pogányságot akarom ez által visszaidézni, megvalósítani. Hát megkeresztelt mindent a kereszténység, ezt a kelyhet is, és azért volt odatéve az asztalra, hogy misézzenek vele. Aztán miséztünk is, nem egyszer vele, de nem nyúlt hozzá. Illetéktelen kezek lettek volna akkor, ezek szerint. Aztán most rejtőzködik. (...) Rejtőzködik, mert az életére törtek.”

Természetesen vannak más tárgyak is, más eszmék is, amelyek hasonló misztikus, mitikus-szimbolikus szerepet tölthetnek be (és itt most eltekintünk a politikum által felülről bevezetett székely jelképektől, székely zászlótól, székely címertől). Ilyen értelemben szinte szakrális szerepet betöltő jelenség, és a székelyek számára különös jelentőséggel bír: a rovásírás. A rovásjelek azért fontosak, mert a legnagyobb sűrűségben éppen a Székelyföldön található a rovásemlékek – ez is indokolja az írásmód közismert székely(-magyar) rovásírás megnevezését. A rovásírás-feliratok, nemcsak középkori-koraújkori székelyföldi templomokban, emlékhelyeken, tárgyakon vagy dokumentumokban maradtak meg, hanem még hangsúlyosabb és még misztikusabb jelleget kaptak az olyan leleteken, mint a különböző rejtett hegyvidéki helyszíneken, szakrális vonatkozással rendelkező helyeken található rovott kövek. Ezek közül az egyik kiemelkedő leletsoportot éppen a Tászk-tetői rovott kövek vésetei jelentik, amelyekről többek között Friedrich Klára és Szakács Gábor (2007) is írnak, kapcsolatba hozván az újkőkori Kárpát-medencei-dunai nagy-kultúrák írásos műveltségének jeleivel, amelyeknek jellegzetes példáit ott találhatjuk a Torma Zsófia által felfedezett tordosi, és a még nagyobb jelentőséggel bíró tatárlaki leleteken. Ez a rovás-jelrendszer, amelyből Varga Csaba a *Jel-Jel-Jel, avagy az ABC 30.000 éves története* (2002) és *A kőkor élő nyelve* (2003) és más könyveiben (2004, 2005) a (magyar) nyelvet és a (rovás)írást vezeti le, a kőkori magyar ősnyelv-mitológia szerves részét képezi (ld. továbbá Cser Ferenc és Darai Lajos, 2005, 2007; Tomory Zsuzsa (2000), Varga Géza (1999) számos művét). A rovásírás az interjúkban különös módon nem jelenik meg – alanyaink nem beszélnek róla, fontos szerepet tölt be viszont a székelyföldi szakrális földrajz mitológiájának egy jelentős képviselője, Czibalmas Tivadar elméletében (2010), aki a székely írás rovásjeleit összeköti a rejtélyes, özönvízkori kárpáti pallag-műveltség világával; hasonlóképpen a már idézett Barabási László (2005, é.n.) Kárpát-medencei (Cucuteni-i–kukutyini) őskori-bronzkori írásos kultúrájához.

Ezek az eredetmítoszok átvezetnek az eredettörténetekből a szakrális táj, a szakrális sors kozmikus, eszkatologikus gondolkörébe, ugyanis a nyelvi-etnikai

eredetmítoszok mellett erőteljesen jelen van a Székelyföldön egy másik típusú mítosz: a szakrális táj, a szakrális földrajz világa. Ez a jellegzetesség azért érdekes, mert tulajdonképpen – bár összeköttetésben van az eredetmítoszokkal, mégis – elsősorban inkább az eszkatológikus-messianisztikus mítoszok közé sorolható. A magyarság eredetmítoszaiban szó esett már a MAG mítoszáról, a MAG népéről. A MAG eszméje a magyarság messianisztikus küldetésének, szerepének a mítosza, és ez, az ősnyelv-mitológia mellett, határozottan tükröződik a szakrális földrajz különböző diskurzusaiban is. A MAG-mitológiának elsősorban Magyarországon van számos képviselője – többek között Géczy Gábor, akinek egy jelentős szerves műveltségi ökofalu jellegű mozgalma van (Magfalva, MAG = Mintaként Alkalmazott Gondviselés). Székelyföldön két prominens képviselőjét tarthatjuk számon, akik nemcsak import-eszmeként művelik a Kárpát-medence szakrális tájként való kutatását, hanem könyveik, filmjeik, előadás-sorozataik révén ők maguk (vissza-) exportálják Magyarországra a saját továbbfejlesztett szakrális földrajz-elméleteiket. Egyikük Balla Ede Zsolt, szakrális földrajz-kutató, a másik fontos mítoszalkotó személyiség pedig Czibalmas Tivadar, aki az ősi pallag-kultúra elméletének a kidolgozója. Az ő elmélete szerint az egész Erdélyben, de különösen a Székelyföldön, és ezen belül is Gyergyó, Csík, Udvarhely székek dombos, hegyes tájain megfigyelhető egy teraszos, épített, megművelt földformáció. Ezeket a mesterséges földalakzatokat nevezi Czibalmas Tivadar (2010) gyergyócsomafalvi tájszóból eredeztetve pallagoknak. Az ő történeteiben ezek a pallagok a székelyeknek az Iker csillagképből származó elődei által felépített sajátos ősi Kárpát-medencei kultúra nyomait képviselik. Míg Czibalmas mitológiájában a szakrális geográfia a székelység és a magyarság dicső ősi múltját idézi, Balla Ede Zsolt szent földrajza (2010) az ősmúlt hagyományaiból építkezve a jövő felé mutat: a MAG eszmeisége nem csupán a csodálni való „in illo tempore” mítoszi örökség, hanem szerves műveltségi életviteli mintát nyújtó program, amely köré lelkes tanulni és tenni vágyó, ökofalu-alapítással próbálkozó kisközösségek szerveződnek. Egy ilyen székelyföldi közösség a Csillagőrző Egyesület, amelynek néhány tagja szabadegyetem-táborokat szervez, ahhoz áll közel egy másik interjúalanyunk, SB imádságos ember.

Az ökofalu, a szerves műveltség elkötelezettjeként élő SB narratívája ragyogó példa arra, hogy az új nemzeti mítoszok nemcsak sajátosan székelyföldi, helyi változatokat hajtanak, hanem sajátosan egyéni, személyes mítosz-variációkban is kirügyezhetnek – a MAG-gondolat, a pallag-műveltség, az aranykori erdélyi őskultúra mítoszait, a táj szakralitását ötvöző elbeszéléseiből érdemes hosszabban idézni: „én úgy érzem, hogy valamikor régen ezeken a tájakon, mivel ilyen gyönyörű a hely, és nagyon nem hiába mondták, hogy Tündérvölgy... Ez egy olyan föld volt valamikor, ahol éltek olyan szellemiségű emberek, akik a tündérek világát és az angyalok világát... számukra egybe volt nyitva. Tehát egyik világból a másikba át láttak, a lelki tisztaságuknak, szeretetnek és a jószáguknak köszönhetően... és vannak emberek, akik a pallag-rendszereket nézik itt-ott a vidékünkön, és kis varázspálcával mérleseklik, hogy biza-biza energia különbségek vannak a pallagoknál. Az energiaszintje ezeknek a részeknek még mindig magasabb, mint

más helyeken. Amit ma művelnek meg mezőgazdaságilag, az ezt jelenti, hogy mindennek memóriája van: az anyagnak, az embernek, mindennek memóriája van. Tehát a táj még emlékszik azokra a szent emberekre, akik valamikor itt éltek. Következett egy szellemi bukás – szellemi bukás azt jelenti, hogy az embernek jön egy olyan korszaka, hogy energia-szegényesebb a környezete, vagy valamilyen kibillenés történik, vagy valamiből kifolyólag (...) az ember el kezd felejteni. Úgy, ahogy mi az iskolai anyagot elfejtsük, szakmát lehet 20 év alatt teljesen elfelejteni, így felejt el minden tudást, a jó Istent, a szeretteit, a kultúráját, mindent. Jelenleg, ebből a mi amnéziás, feledési állapot(unk)ból kezdünk lassan-lassan eszmélni. A bibliai szó használatával vagy kifejezéssel szólva: apokaliptikus életet élünk. Az apokalipszis azt jelenti: megmutatni – a görög szónak ez az igazi értelme. Tehát nem a világ végét hangsúlyozza, hanem ismét megmutatja magát az igazság. Tehát, amit idáig elfelejtettünk, arra most lassan kezdünk emlékezni, de csak akkor, ha ebbe az irányba a kellő lépéseket megtesszük. Tehát meg van a szívünkben a vágy, hogy felébredni, és megtesszük mindazt, amit ennek érdekében meg kell tenni. Le kell magunkról mosni minden mocskot, gyűlöletet, ellenségeskedést, gőgöt, irigységet, ezektől kell megszabadulni. Semmilyen lényeges dolgot nem kell elfelejteni, ezeket le kell mosni az ember magáról. Tehát a táj egy olyan szempontból... Erdélyországban rengeteg forrás van. A források, a víz maga az élet. (...) És ha az ember elhiszi, hogy vannak tündérek, hogy ha úgy néz, akkor egy idő után a lelki nyitottsággal, alázattal néz egy forrásra meg fogja látni a forrásnak a tündérét. Ha így kezdenek nézni az erdőre meg mindenre, akkor felébred bennük az, hogy megengedem önmagamnak, hogy ismét tündérkert legyen. Mert nem úgy nézek a tájra, hogy hú milyen jó föld, hány hektár lesz bevetve, és hány tonna pityókát szedek ki belőle. Nem a profitot fogom nézni, hanem az életet, a szentséget, az életnek a szentségét, és igazából – hogy mondjam? – hálát és szeretetet fogok érezni szülőföldem iránt, és nem a profitot fogom nézni. Ez egy nagyon alapvető minőségi látás, szemlélet, látás: a hazámból én nem profitálok, hanem a hazámban én élek. Mi az, amit én magamból tudok adni a nagy közöshöz hozzá, hogy igazi érték szülessen? Ami mindenkinek a javát szolgálja, nem elvenni akárok valamit s magamévá tenni, hogy rá tettem a kezem és ez az enyém, birtokom, hanem megtalálom magamban a hűséget, hogy hozzá tegyek ehhez valamit. Rengeteg szent hely van, a szenthelyeket újra fel kell fedezni, meg kell tisztítani.”

Látható, hogy az új nemzeti mítoszok viszonylag nagy és meghatározó változatossággal bírnak, még egy ilyen, viszonylag kis létszámú mintán is, mint amelyet vizsgáltunk e kutatásunk során. A mitikus történetek típusai elsősorban a nyelvi és etnikai-törzsi származáskérdések eredet-mítoszai, valamint a tájszakralitás narratívái mentén mindenekelőtt a jövőbe mutató, eszkatológikus nemzeti sors-mitológia variánsai oszlanak meg, külön fontossággal ruházva fel a nőiség, az anyaság archetipikus mintáit.

Összegzés és következtetések

Kutatásunk ebben az első fázisban elsősorban felderítő vizsgálat volt, és arra szolgált, hogy feltérképezzük a szűkebb székelyföldi régióban megellelhető mitikus diskurzusokat. Az elkészített tíz interjú arra vezetett rá bennünket, hogy jelen vizsgálatunk éppen csak a jelenség felszínét érintette, és a Székelyföldön élő mítoszok mélyebb megismeréséhez a kutatás kiszélesítésére van szükség, nagyobb számú és változatosabb háttérű interjúalany megszólaltatásával, a helyi etnopoány vagy szerves műveltségi kisközösségek felderítésével, a kutatásban látószögünkbe került mítoszalkotó szerzők (Balla Ede Zsolt, Barabási László, Czibalmas Tivadar, Kósa Ferenc, Rokaly József) és könyveik, tanulmányaik, filmjeik, elméleteik tüzetesebb megismerésével.

Elkezdett kutatásunk első eredményeinek összegzésekképpen megállapíthatjuk, hogy ezek a mítoszok sokkal változatosabb képet mutatnak, mint amire eredetileg számítottunk, és markáns jellegzetességükkel önálló vonalat képviselnek az új magyar mitológiában. A székelységnek a hagyományos hun származástudata, mint Attila és Csaba népe, ezekben a mitológiákban, ezekben a mítoszokban sokkal változatosabb képet mutat, annál is inkább, mivelhogy sem a néphagyományban élő, és a krónikákban megerősített hun-tudat, sem a tudományosabb törökös katonanép-elmélet nem annyira meghatározó az általunk megismert történetekben, hanem inkább a székelységnek a magyarság, a MAG népén belül betöltött szik-szerepéről regélnek. Ezek a mitikus történelemszemléletű nemzetelbeszélések, ezek a mítoszi nemzeti önkép-tükrök viszont a szaktudományok megközelítésében értelmezhetetlenek.

Am a nemzeti öntudat nem a nyelvészeti könyvek szabályrendszerében, nem a történelemtudományi egzakt évszám-igazításokban, nem a pontos, de absztrakt és szigorú adatszerűségében keresi önmagát, várja a célt adó iránymutatást. A magyar nyelv eredete és természete – nem nyelvészeti kérdést; a rovásírás – nem írástörténeti kérdést; a tatárlaki leletek – nem régészeti, szemiotikai kérdést; a pallagok – nem geomorfológiai, geofizikai kérdést; Attila, Csaba – nem történettudományi kérdést; a Csiki Székely Krónika – nem dokumentumtörténeti, paleográfiai kérdést; a rabonbánkehely – nem régészeti kérdést; a székek tagozódása – nem adminisztráció-történeti kérdést; a csángóság – nem néprajzi kérdést; a Babba Mária – nem keresztény teológiai kérdést jelentenek. Az említett tudományok, diszciplínák azért hiteltelenek a mítosz hívei számára, mert „nem azt mondják, amit mondaniuk kellene” (és aminek nyilvánvalóan oka van: ez az ok pedig ebben a paradigmában értelmezve nem tudományos-módszertani, hanem okkult-politikai). Amit már csak abból is „bizonyítottunk” lehet tekinteni, hogy – hasonló módszertannal – az elfogadottal ellenkezőket (is) lehet kimutatni. Az egész probléma alapvetően nem episztemológiai, hanem etikai és esztétikai. Végso soron: hitbeli, mitológiai.

Összességében tekintve, azt lehet állítani, hogy az új nemzeti mitológia úgy etnopoány vallási jelenségként, mint nemzeti-politikai ideológiaként (a kettő

szoros összefonódásával) szervesen illeszkedik a posztkommunista Közép-Kélet Európa szellemi újra-mitologizálódásába. Az új nemzeti mitológia a radikális jobboldallal és más marginális szerveződésekkel együtt jelentős módon befolyásolhatja a társadalom mozgásait, miközben nagymértékben hozzájárul egy átformált nemzeti-társadalmi önkép átalakulásához, és mind szélesebb körű terjedéséhez – úgy az összmagyarság tekintetében, mint a sajátosan kisebbségi létben élő, az önmagát nemcsak a romániai többségi nemzettel, de a magyarsággal szemben is meghatározni igyekvő székelyföldi társadalomban is.

Irodalom és forrásjegyzék

- Aitamurto, Kaarina és Simpson, Scott (2013., szerk.): *Modern Pagan and Native Faith Movements in Central and Eastern Europe – Anthology*. Acumen. Durham.
- Aradi Lajos (2013): A Pilis titkai, avagy mi is az a Pilis-rejtély? előadássorozat. *A Pilis-rejtély*. Letöltés ideje: 2014.01.24. Webcím: <http://apilis.fw.hu>
- Assman, Jan (2004): *A kulturális emlékezet. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban*. Atlantisz. Budapest.
- Bakó, Rozália Klára és Hubbes, László Attila (2011): Religious Minorities' Web Rhetoric: Romanian and Hungarian Ethno-Pagan Organizations. *Journal for the Study of Religions and Ideologies*, 10. 30. sz. 127-158.
- Badiny Jós Ferenc (1982): *Nyelvtudomány és őstörténet*. Szerzői magánkiadás. Buenos Aires.
- Badiny Jós Ferenc (1998): *Jézus király – A pártus herceg. Ősi Örökségünk Alapítvány*. Budapest.
- Badiny Jós Ferenc (1976/2006): *Ballada*. Magyar Ház. Budapest.
- Bali János (2014): Kortárs ősmagyarok. In: Povedák István és Szilárdi Réka (szerk.): *Sámán sámán hátán. A kortárs pogányság multidiszciplináris elemzése*. SZTE BTK Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék, Szeged.
- Balla Ede Zsolt (2010): *Szent földünk rajza*. Szerzői kiadás. h.n. (Székelyudvarhely).
- Barabási László (é.n.): *A székelyek őstörténete*. Letöltés ideje: 2014.03.20. Webcím: http://www.magtudin.org/Barabasi_Laszlo_A_szekelyek_ostortonete_kesz.pdf
- Barabási László (2005): *Hol vagytok székelyek?* Fríg Kiadó.
- Baráth Tibor (2002): *A magyar népek őstörténete. Egyesített kiadás*. Püski, Budapest.
- Bobula Ida (1961): *A sumér–magyar rokonság kérdése*. Editorial Transsylvania, Buenos Aires.
- Csáji László Koppány (2009, interjú): Az alternatív történelem és a felújított ősvallás zsákutcai (lejegyezte Bordás Barnabás). In: *Fontolva haladó (IGEN)*, november 15. Letöltés ideje: 2012.10.29., Webcím: <http://fontolvahalado.igen.hu/1082-az-alternativ-tortenelem-es-a-felujitott-osvallas-zsakutcai--interju-csaji-laszlo-koppany-kulturalis-antropologussal.html>

- Csáji László Koppány (2012): A New Age, a neopogányság és a keresztény megújulási mozgalmak eszmerendszereinek keveredése egyes új vallási mozgalmak jelképrendszerében és az internet szerepe közösség-konstrukciójukban. In: Hubbes L. A. (szerk.): *Retorikai fogások a hálón innen és túl: etno-pogány rítusok és mítoszok*. Erdélyi Múzeum Egyesület (EME). Kolozsvár. 17-66.
- Cser Ferenc és Darai Lajos (2005): *Magyar folytonosság a Kárpát-medencében*. Fríg Kiadó. h.n. [Pilisszentiván]
- Cser Ferenc és Darai Lajos (2007): *Az újkőkori forradalom népe*. Fríg Kiadó. h.n. [Pilisszentiván]
- Czakó Gábor (2009): *Beavatás a magyar észjárásba*. Cz. Simon Bt., Budapest.
- Czakó Gábor (2011): *Eredeti magyar nyelvtan*. Cz. Simon Bt., Budapest.
- Czimbalmas Tivadar (2010): *Az őshaza*, film, Letöltés ideje: 2015-11-29. Webcím: <https://www.youtube.com/playlist?list=PLFCAD2E30057D0F4F>
- Daczó Árpád (P. Lukács O.F.M) 2001 *Csíksomlyó titka. Mária-tisztelet a néphagyományban*. Csíkszereda, Pallas-Akadémia Könyvkiadó.
- Falvay Károly (2001): *Boldogasszony. A női szerep a magyar hitvilág tükrében*. Tertia. Budapest.
- Feischmidt Margit (2005. szerk.): *Erdély (de-)konstrukciók*. Tabula Könyvek 7., Néprajzi Múzeum – PTI Kommunikáció- és Médiatudományi Tanszék, Budapest – Pécs.
- Fodor István (2010): A meghökkentő „őstörténet” és művelői. In *A nyelvrokonságról. Az török, sumer és egyéb áfium ellen való orvosság*. Honti László főszerk. 83–120. Tinta, Budapest.
- Fodor István (2012): Őstörténeti viták és álviták. In: Molnár Ádám (szerk.): *Csodaszarvas. Őstörténet, vallás, néphagyomány*. IV. 125–146. Molnár, Budapest.
- Friedrich Klára és Szakács Gábor (2007): *A Tászkok-tetőtől a bosnyák piramisokig*. Regiszter Kiadó. Budapest.
- Géczy Gábor: *Magfalváról és a Bárka programról*, Letöltés ideje: 2015. 11. 30., Webcím: <https://www.youtube.com/watch?v=tySiYxZhRxY>
- Götz László (1990): *Keleten kél a nap*. Népszava, Budapest.
- Gyöngyösi Csilla (2012): Krisztusban nincs zsidó és görög. Evangélium kontra nacionalizmus és újpogányság, In: Hubbes L. A. (szerk.): *Etno-pogányok. Retorikai fogások a hálón innen és túl: etno-pogány rítusok és mítoszok*. Erdélyi Múzeum Egyesület (EME), Kolozsvár.
- Hermann Gusztáv Mihály (2004): Székely történeti kistükör 1848-ig. *LIMES* 2004.1-2 sz., online elérhető változat: *Transindex – Adatbank*. Letöltés ideje: 2015.11.28. Webcím: <http://adatbank.transindex.ro/cedula.php?kod=60>
- Honti László (szerk.) (2010): *A nyelvrokonságról. Az török, sumer és egyéb áfium ellen való orvosság*. Tinta Kiadó, Budapest.
- Honti László (2012): *Anyanyelvünk atyafiságáról és a nyelvrokonság ismérveiről. Tények és vágyak*. Tinta Kiadó, Budapest.
- Hubbes. L. A. (2010): Új magyar eszkatológia: apokaliptizáló retorika a világhálón – Néhány magyar nyelvű összeesküvés-szemlélet alapú honlap retorikai és szemiotikai tartalomelemzése. In: Balogh F. A. és mtsai. (szerk.): *Újrateremtett*

- világok. Írások Cs. Gyimesi Éva emlékére és életművének bibliográfiája. Argumentum Kiadó, Budapest–Kolozsvár. 413-420.
- Hubbes, László Attila (2011a): Ethno-pagan Groups' Web Rhetoric. In: Bakó, R.K. (szerk.): *The Chair: Visual Encounters with Power. Székek: Vizuális találkozások a hatalommal*. Erdélyi Múzeum Egyesület, Kolozsvár. 102–111.
- Hubbes, László Attila (2011b): Ancient Voices: A Contrastive Study of Romanian and Hungarian Ethno-Pagan Blogs on the Net. In: Drulă, G., Roșca, L. és Boicu, R. (szerk.): *Proceedings of the International Conference on "The Role of New Media in Journalism."* Editura Universității din București, Bukarest. 181-206.
- Hubbes László Attila (2012a): Lázadó ősök – pogány fiatalok? Magyar újpogány közösségek kommunikációs rítusai a világhálón. In: Hubbes L. A. (szerk.): *Etno-pogányok. Retorikai fogások a hálón innen és túl: etno-pogány rítusok és mítoszok*. Erdélyi Múzeum Egyesület (EME), Kolozsvár. 95-114.
- Hubbes, László Attila (2012b): Ritual Deliberations around Mythic Narratives in Online Ethno-Pagan Communities. In: Bakó, R. K. és mtsai (szerk.): *Argumentor III. Proceedings of the third international conference on Argumentation and Rhetoric*. Partium Press, Oradea – Debrecen University Press, Debrecen. 259-294.
- Hubbes László Attila (2012c): Overlapping Empires. Sacral Geography, Cyberspace. előadás. *The 1st Conference "Discourses of Space"*. Sapientia EMTE Csíkszereda, 2012. március 30-31.
- Hubbes László Attila (2012, szerk.): *Retorikai fogások a hálón innen és túl: etno-pogány rítusok és mítoszok*. Erdélyi Múzeum Egyesület (EME), Kolozsvár.
- Hubbes, László Attila (2013): Romanian Ethno-Paganism: Discourses of Nationalistic Religion in Virtual Space. In: Simpson, S. és Aitamurto, K. (szerk.): *Modern Pagan and Native Faith Movements in Central and Eastern Europe – Anthology*. Acumen, Durham. 213-229.
- Hubbes László-Attila (2014): Új magyar mitológia, In: Povedák István és Szilárdi Réka (szerk.): *Sámán sámán hátán. A kortárs pogányság multidiszciplináris elemzése*. SZTE BTK Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék, Szeged.
- Kapitány Ágnes és Kapitány Gábor (2001): Modern mitológiák. *Kultúra és Közösség*, V. évf. 2000. 4. sz., VI. évf. 2001. 1. sz. 127–145.
- Kapitány Ágnes és Kapitány Gábor (2002): Résztvevő megfigyelés a saját társadalomban – korszakok szimbolikája. In: Uők. (szerk.): *Jelbeszéd az életünk*. Osiris Kiadó, Budapest.
- Kapitány Ágnes és Kapitány Gábor (2012): A modern mitológiák elemzésének kérdései. *Replika*, 80, 3. sz. 9–27.
- Kiss Dénes (1999): *Bábel előtt. Isten nyelve avagy képességünk a magyar nyelvre*. Miskolci Bölcsész Egyesület, Miskolc.
- Kiss Dénes (2004): *Bábel után. Esszék, tanulmányok a magyar nyelvről*. Püski, Budapest.
- Kiszely István (2001): *A magyar nép őstörténete*. Magyar Ház Kiadó, Budapest.
- Kovács Kiss Gyöngy, szerk. (2013): *Mítoszaink nyomában*. KOMP-PRESS, Kolozsvár.

- Marác László (1998): A finnugor-elmélet tarthatatlansága nyelvészeti szempontból. *Turán*. (XXVIII.) Új I. évfolyam 5. szám, 11-29.
- Marác László (2002): Nyelvi és képi gyökök – a magyar kultúra megtartói. *Ökotáj*. 29-30. Letöltés ideje: 2014.01.24. Webcím: <http://www.okotaj.hu/szamok/29-30/betu2.htm>
- Marác László (2007): Szentkatolnai Bálint Gábor igazsága. In: Obrusánszky B. (szerk.): *A magyarság eredetének nyelvészeti kérdései*. Táltos Kiadó, Sepsiszentgyörgy. 118-133.
- Máté Imre (2004-2007): *Yotengrit I-IV*. Püski Kiadó, Budapest.
- Máté-Tóth András (2014): *Vallásnézet*. Korunk-KOMP-PRESS, Kolozsvár.
- Molnár V. József (2001): *Hétboldogasszony*. Főnix Könyvek, Debrecen.
- Molnár V. József (2003): Az élő állatöv. *Napút – A természetes műveltség honlapja*. Letöltés ideje: 2014.01.24. Webcím: <http://naput.hu/naput1/kalendarium/az-elo-allatov.htm>
- Paál Zoltán (1972/1998): *Arvisura – Igazszólás. Palócok Regevilága. I-II*. Püski Kiadó, Budapest.
- Padányi Viktor (1989): *Dentu-Magyararia*. Turul Kiadó, Veszprém.
- Pap Gábor (1990): A Pilis-szindróma. *Országépítő*. 2. sz. 2-9.
- Pap Gábor (1997): *Angyali korona, szent csillag. Beszélgetések a magyar Szent Koronáról*. Jászsági Művésztelep-Tőtevény, Jászberény
- Pap Gábor (1999): *Hazatalálás*. Püski Kiadó, Budapest.
- Pap Gábor (2000): *Nefejejts. Emlékezetre méltó dolgok népmeséinkről, csillagainkról, sorsunkról*. Örökség Könyvműhely, Érd.
- Pócsik A. és Nagy M. (2009, szerk.): *VIRTUS-RÍTUS-PÁSZÍTÁS*, Letöltés ideje: 2012.04.16. Webcím: <http://virtuskutatas.blogspot.com/2009/04/virtus-ritus-paszitas.html>
- Povedák István (2010): 'Bawu Mária' története. A napjainkban elharapódzó vallási szinkretizmusról. *Új Ember*, 66. 39. sz. Letöltés ideje: 2012.10.29., Webcím: <http://www.gallavolgye.hu/wp-content/uploads/2010/10/bawumaria.pdf>
- Povedák, István (2011): Transformations after the Collapse of Socialism. Sacred Spaces in Post-Soviet Hungary. In: Bedinsky, W., Mazur-Hanaj, R. (szerk.): *The Tree, the Well and the Stone. Sacred Places in Cultural Space of Central-Eastern Europe*. In Crudo, Warsaw, 97-107.
- Povedák, István. (2012): Transforming Sacred Places. In: Köiva M. (szerk.): *The Ritual Year 6. The Inner and the Outer*. Estonian Literary Museum, Tartu, 27-42.
- Povedák István (2014): Láthatatlan határok. A keresztény-újpogány szinkretizmus, In: Povedák István és Szilárdi Réka (szerk): *Sámán sámán hátán. A kortárs pogányság multidiszciplináris elemzése*. SZTE BTK Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék, Szeged, 55-78.
- Rédei Károly (1998): *Őstörténetünk kérdései. A nyelvészeti dilettantizmus kritikája*. Balassi, Budapest.
- Romsics Ignác (2014): A magyarok őstörténetéről. Bizonyosságok, hipotézisek, hiedelmek. *Magyar Tudomány* május. Letöltés ideje: 2014. szeptember 15. Webcím: <http://www.matud.iif.hu/2014/05/01.htm>.

- Sándor Klára (2011): *Nyelvrokonság és hunhagyomány*. Budapest, Typotex.
- Shnirelman, Victor A. (2002): "'Christians! Go home': A Revival of Neo-Paganism between the Baltic Sea and Transcaucasia (An Overview)." *Journal of Contemporary Religion*, 17, 2. sz. 197-211.
- Szántai Lajos (2010a): Szent Korona misztériumának, és tanának időszerű kérdései. Nyilvános előadás. *Szent Korona Őrzőinek Szövetsége hivatalos honlapja*. Letöltés ideje: 2014.01.24. Webcím: <http://szkosz.com/node/321>
- Szántai Lajos (2010b): A Magyar Szent Korona szimbolológiai megközelítése. *Dobogó honlap*. Letöltés ideje: 2014.01.24. Webcím: <http://dobogommt.hu/irasok?aid=72>
- Szeverényi Sándor (2015): A finnugor „mítosz”. In: Hubbes László és Povedák István (szerk.): *Már a múlt sem a régi. Az új magyar mitológia multidiszciplináris elemzése*. SZTE BTK Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék, Szeged. 119-142.
- Szilágyi, Tamás (2008): Sacred Characteristics of the Nation: 'Hungarianism' as Political Religion? *REVACERN Young Researchers Exchange Programme*, Letöltés ideje: 2012.10.29. Webcím: <http://www.revacern.eu/exchange-programme/EP-paper%20szilagyi.pdf>
- Szilágyi Tamás és Szilárdi Réka (2007): *Istenek ébredése. Az újpogányság vallástudományi vizsgálata*. JATE Press, Szeged.
- Szilárdi Réka (2013): *Magyarországi újpogány vallások nemzeti identitáskonstrukciójának narratív mintázatai*. Doktori értekezés, k.n. Pécsi Tudományegyetem. Letöltés ideje: 2013.10.21. Webcím: http://pszichologia.pte.hu/files/tiny_mce/doktori/Szil%C3%A1rdi%20R%C3%A9ka-D-2013.pdf
- Szilárdi Réka (2014): A magyar kortárs narratívumok nemzeti identitáskonstrukciói. In: Povedák István és Szilárdi Réka (szerk.): *2014 Sámán sámán hátán. A kortárs pogányság multidiszciplináris elemzése*. SZTE BTK Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék, Szeged, 11-24.
- Tánczos Vilmos (2010): Csíksomlyó spiritualitásának néhány összetevője. *Keresztény Szó*, december, 12. sz
- Tomory Zsuzsa (2000): *Szerves magyar nyelvtudomány*. Heraldika kiadó, Budapest.
- Vámos-Tóth Bátor (é.n.): *A név-szerkezetek világfüzére – minden út tamanába vezet*. Letöltés ideje: 2010. 10. 06. Webcím: <http://sgforum.hu/listazas.php3id=1078212785&order=reverse&index=2&azonosito=magyarazonos>
- Vámos-Tóth Bátor (é.n.): *A TAMANA-kutatásról*. Letöltés ideje: 2014.01.24. Webcím: <http://www.kincseslada.hu/magyarsag/content.php?article.284>
- Vámos-Tóth Bátor (é.n.): *A TAMANA névszerkezeti összehasonlítása*. Letöltés ideje: 2014.01.24. Webcím: <http://www.kincseslada.hu/magyarsag/content.php?article.373>
- Vámos-Tóth Bátor és Paposi-Jobb Andor (2005): *Tamana világnévtár*. Magyarorszáért, Édes Hazánkért Kiadó.
- Varga Csaba (2001): *JEL JEL JEL – az ABC 30.000 éves története*. Fríg Kiadó. h.n. [Pilisszentiván]
- Varga Csaba (2002): *Az ősi írás könyve*. Fríg Kiadó. h.n. [Pilisszentiván]

- Varga Csaba (2003): *A kőkor élő nyelve*. Fríg Kiadó. h.n. [Pilisszentiván]
- Varga Csaba (2004): *HAR - avagy Európa 45. 000 éves szellemi és nyelvi öröksége. I-II*. Fríg Kiadó. h.n. [Pilisszentiván]
- Varga Csaba (2005): *A Magyar szókincs titka*. Fríg Kiadó. h.n. [Pilisszentiván]
- Varga Géza (1999): *A székely rovásírás eredete. Írástörténeti tanulmányok*. Írástörténeti Kutatóintézet, Budapest.
- Végvári József (2000): *„Én is szakasztanék” – Írások nyelvről és szerves műveltségről*. Főnix Könyvek, Debrecen.
- Windhager Ákos (2015): Az ősmagyar mitológia mítosza, avagy az ősmagyar hiedelemrendszer szépirodalmi újraírásai, In: Hubbes László és Povedák István (szerk.): *Már a múlt sem a régi. Az új magyar mitológia multidiszciplináris elemzése*. SZTE BTK Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék, Szeged. 143-165.
- Zsirai Miklós (1943): *Őstörténeti „csodabogarak”*. In: Ligeti Lajos (szerk.): *A magyarság őstörténete*. 11–26. Magyarságtudományi Intézet – Franklin Társulat – Akadémiai Kiadó, Budapest.

A székely nemzet mítoszváltozatai Új székely nemzeti mitológia

Bevezető gondolatok

A SAPIENTIA Erdélyi Magyar Tudományegyetem Csíkszeredai Műszaki és Társadalom-tudományi Karának Társadalomtudományi Tanszékén működő SZEMEISZTOSZ Web-szemiotikai és Online Kommunikációs Kutatócsoport 2014-15 telén mélyinterjúkra, esettanulmányokra, szöveg- és médiareprezentációk elemzésére alapuló kutatást¹ végzett a székelyföldi újpogányságról. A kutatási anyag az elemezhető témák bő kínálatát tárta elénk. A témának elsősorban a mélyinterjúkból származó gazdagsága számos részterületen invitálja a kutatót a téma bővebb kifejtésére.

A kutatásnak ebben az első fázisában a téma-variációk közül az „új székely nemzeti mitológiát” választottam. Vizsgálódásaim elsősorban arra irányultak, hogy a magyarországi etno-pogány mozgalmak révén egyre inkább előtérbe és köztudatba kerülő alternatív magyarság-elméleteknek, új nemzeti mitológiáknak van-e székelyföldi „alkalmazott” változata, született-e alternatív székely-elmélet, illetve székely nemzeti mitológia?

A témaválasztásnak erőteljes aktualitást ad a térségben a 2000-es években elindított nagyon határozott, markáns és többszintű székely etnikai identitásépítési folyamat, amely napjainkban is a megerősödés és konszolidáció irányába tart. Az újpogányság magyarországi és erdélyi kutatói (Szilárdi, Szilágyi, Hubbes, Povedák) mind megegyeznek abban, hogy az újpogányság Közép-Kelet-európai jellemzője ennek etnicizálódása, hangsúlyos nemzeti jellege. A jelenség röviden összefoglalva ez a következőket jelenti:

1. Az újpogány mozgalmak „úgy viselkednek, mintha etnikai alapú közösségeket alkotnának” a környező világra sok esetben a „kisebbségek attitűdjével (erős csoportszolidaritás, etnocentrizmus, csoportbezárkózás) reagálnak”. (Szilárdi, 2015. 9.)
2. Az újpogány mozgalmakhoz nem csupán vallásos tanok, rituálék, gyakorlatok társulnak, hanem az ősvallás újrafelfedezésével párhuzamosan az adott nemzet eredetére, történelmére, küldetésére, jellemzőire, vívmányaira vonatkozó tanok, elméletek és tanítások kialakulása és csoporttudatba való beépülése is. Ennek nyomán pedig etnocentrista attitűdök, etnikai

¹ A kutatást a Magyar Tudományos Akadémia Domus szülőföldi ösztöndíja támogatta 2014-2015-ben.

felsőbbrendűség és elsőbbség, esetenként idegengyűlölő eszmeiség (Hubbes, 2014) jellemzi a csoportnarratívát.

3. A nemzet szakralizálása: az újpogány csoportosulások narratívájában szentté válnak olyan terek, időpontok, személyek, szimbólumok, és maga a nyelv is, amelyek a magyar nemzeti identitás lényeges összetevői. (Szilárdi, 2013)

Ha az újpogány mozgalmak és ehhez kapcsolódóan a nemzeti mitológiák székelyföldi megjelenéseit és narratíváit kívánjuk elemezni, akkor megkerülhetetlenül át kell, hogy tekintsük azt a történelmi, társadalmi kontextust, amelyben a székelyföldiek nemzeti identitása kialakult és formálódott, illetve formálódik a jelenben is. Kezdetben olyan egyszerűnek tűnő kérdésre is választ kell találnunk, hogy melyik nemzet mitológiáját kívánunk megvizsgálni? A Székelyföldön élő magyarokét a magyar nemzetről, a székelynek önmagáról, vagy az újpogányság magyar képviselőinek székelyekről alkotott mítoszait? Ugyanakkor a nemzeti mítoszformáló erők mezejében olyan szempontokat is figyelembe kell vennünk, amelyek a magyarországi mozgalmak esetében kevésbé radikálisak vagy aktuálisak, mint pl. az állandó külső (román) „traumatizálás” élménye, a magyar, „anyanemzet” leértékelő, vagy éppen Székelyföldet skanzenizáló tendenciája.

Székely identitástörténet

A következőben röviden összefoglalom azokat a történelmi eseményeket, amelyek a székelység számára a magyarságtól eltérő identitáselemeket hozott létre, és amelyek ma is alapját képezik egy, a hagyományokra, mitologizált múltra épülő önazonosság-konstrukciós folyamatnak. A témát részletesen kifejtettem PhD dolgozatomban (Fejes, 2014), ebben a tanulmányban csak a fontosabb motívumokat emelem ki.

A székelyeket a középkorban a vármegyei magyaroktól főként eltérő történelmi szerepvállalásuk (határőrzés, katonáskodó életmód), eltérő társadalmi szerkezetük (a középkorban kiváltságos státusz, jogok, a székely székek önkormányzati jellege, egyfajta autonómia) és eltérő eredettudatuk (szkítahun származás) különböztette meg. A sajátosságokból fakadó, a kiváltságokért mindvégig szívósan küzdő székelység önmagát évszázadokon át *nemes székely nemzetként* („*natio siculica*”) -t azonosította (Hermann, 2010). Az idők során a székely azonosságtudat intenzitása változó volt, a jogok megnyirbálásakor, a felkelések, az elnyomatás éveiben hangsúlyosabbá vált. A Habsburg uralom időszakban Hermann Gusztáv Mihály szerint már erőteljesen létezett székelyek „kettős kötődése”. A korabeli írott források alapján a következőképpen rekonstruálja a székelyek nemzeti önazonosság-tudatát: „A székelyek egyfelől a ‘nemes székely nemzet’ fiainak tekintették magukat, ‘Scithiából’ jött harcos nép fiainak, akik a magyar királyoktól elnyert előjogok alapján bírják földjeiket, mégpedig oly módon, hogy ‘abban Jus Regium se lett légyen’. Másfelől, ugyanezen kor székelyföldi közgyűlésein gyakran elszánt magyar hazafiakként foglalnak állást

a magyar nyelv és a magyar művelődés értékeinek védelmében, azt követelve, hogy beszélt nyelvük ne csupán az oktatásban, de a közigazgatásban is egyedül használatos nyelv legyen, és ezen történjen a hivatalos érintkezés az ország harmadik kiváltságos 'nemzetével', a szász nációval is. Hogy még jobban felhívják a figyelmet a szoros kötelékre, mely őket a magyar nemzethez köti, buzgón támogatják Erdély unióját Magyarországgal, gondosan ügyelve azonban arra, hogy ez az unió ne sértse hagyományos autonóm jogállásukat, igyekeznek biztosítékokat kieszközölni a székely szabadságok régi formájukban való megtartására, visszaállítására." (Hermann, 2003. 29.)

A magyar nemzettel való azonosulás legfontosabb momentuma a 19. század közepén következett be. Az 1848-as forradalom hasonló horderejű társadalmi változásokat hozott Székelyföldön, mint Magyarországon, azonban a székelyek számára a nemzeti azonosságtudat új korszaka is elkezdődött. Ekkor szűnt meg az évszázadok óta fennálló rendi nemzet, a *natio siculica*. A székelység jogilag teljes mértékben a magyar nemzet részévé vált; az 1876-os vármegyeítés során véglegesen eltűntek az őket megkülönböztető kiváltságok, a sajátos jogrendszer, identitás-formáló tényezőként már csak a kollektív emlékezés és tudat számára bírtak jelentőséggel.

A székely identitásformálásnak a két világháború közötti időszak meghatározó periódusa. A szinte teljes egészében székely-magyar kultúrájú régióban érthetetlenül abszurdnak tűnt az új román vezetés, közigazgatás, tanügyi rendszer. Nem véletlen, hogy ebben az időszakban született meg a Székely Himnusz, továbbá a „tipikus” székely figurák, akik Tamási Áron és Nyíró József irodalmi szereplőiből váltak a magyar és székely mentalitás sztereotipikus közkedvelt alakjaivá. Ugyanakkor a kisebbségbe kerülő erdélyi magyarság körében kiteljesedő transzilvánizmus sem tudta teljes mértékben integrálni a székelységet. A korszaknak székely-magyar viszonyban is érdekes epizódja volt a II. bécsi döntést követő négyéves időszak. 1940-ben a román hivatalnokokat magyarok váltották föl, akik – a kezdeti örömmámoros fogadtatás után – gyorsan elveszítették népszerűségüket. A székely kollektív emlékezet még ma is számon tartja fennhéjázónak vélt magatartásukat; ez a „testvéri gög” számukra sokkal fájdalmasabb volt, mint a román hivatalnokok arroganciája. Ha ma a magyar-székely viszonyról gondolkodunk, akkor ennek a négy éves korszaknak, a „kicsi magyar világ”-nak a hagyatékát is figyelembe kell vennünk.

Az 1945 utáni korszak sokrétű politikai, társadalmi változásai az egyéni és közösségi életvitel számos szintjén generált anómiás állapotot. Az impériumváltás ismét román fennhatóság alá vonta Székelyföldet, ezúttal azonban a szovjet hatások is jelentős szerepet játszottak a térség társadalompolitikai változásaiban. Szovjet hatásra és mintára alakult meg a 1952-ben a Székelyföld nagyobb részét magába foglaló Magyar Autonóm Tartomány, amely átalakításokkal ugyan, (és 1960-tól Maros Magyar Autonóm Tartomány néven) de az újabb közigazgatási rendszer kiépüléséig (a „megyeítésig”), 1968-ig fennállt. Az „autonóm tartomány” azonban csak nevében volt az, a nemzeti identitásalkotási folyamatban esetleg mint distinktív, marker jellegű hatásáról beszélhetünk, amely szimbolikusan ugyan,

de leválasztotta a térséget Románia többi részéről. (A korszakról lásd bővebben: *Bottoni*, 2008)

Az 1989-es változásokat megelőző évtized jellemzője, hogy az etnikai identitás megőrzésére csak rejtett utak és formák voltak lehetségesek, a nemzeti önkifejezésre irányuló törekvések kiszorultak a nyilvános szférából, a magánszférába, vagy a közösségi nyilvánosság rejtett dimenziójába voltak kénytelenek visszahúzódni. (*Bodó*, 2007)

Az 1989-et követő első évtizednek több szempontból is erőteljes hatása volt az idők élők identitására. „Hirtelen megnyílt a lehetősége annak, hogy az etnikai identitásépítés gyakorlata kilépjen a teljes nyilvánosságba. A nemzeti önfelmutatást szimbolikusan megjelenítő események száma ugrásszerűen megnőtt, nagy dimenziókat kapott, és igyekezett minél reprezentatívabb formákat ölteni”. (*Bodó*, 2007. 67.) Az önkifejezés szabadsága szinte robbanásszerűen szabadította el a magyar identitás kifejezésére, megmutatására és nyomhagyására való törekvéseket. Mindezt táplálta az országban elszabaduló magyarságellenes hangulat, a román nyelvű médiában szinte állandó jelleggel hangsúlyozott „magyar veszedelem”. Székelyföld – kihasználva a térség abszolút magyar többségéből származó előnyöket – „rendkívül nagy számban hívta életre azokat az eseményeket, amelyek a nemzeti tudatra apelláltak, annak felmutatását és megerősítését célozták.” (*Bodó*, 2007. 68.) Ilyen események voltak a „szobor- és emlékműavatások, kopjafaállítások, zarándokutak, megemlékező menetek, emléktábla- és plakett-leleplezések, koszorúzások, nemzeti hősök, neves történelmi, kultúrtörténeti személyiségek emlékszobáinak létrehozása, oktatási intézmények, közművelődési egyesületek névadó ünnepségei, zászlóavatások.” (*Oláh*, 2000. 106.) Azonban a korszaknak ez a fajta identitás-rehabilitációja elsősorban a magyar identitásra fókuszált, a kisebbségi magyar azonosság jegyeit igyekezett körvonalaizni és megerősíteni. A rendszerváltást követő első évtizedben az erdélyi magyarok identitását vizsgáló társadalomtudományi vizsgálatokban sem jelenik meg meg a különálló székely identitás, a székelység ebből a szempontból még nem jelentett sem önálló vizsgálati populációt, sem pedig sajátos megközelítési szempontrendszert. (vö. pl. *Veres*, 2005)

A 2000-es évek első felétől azonban megjelennek, és egyre erőteljesebben mutatkoznak azok a jelenségek, amelyek első, óvatos megközelítésben csupán egyfajta székelyföldi regionális identitásépítésként értelmezhetőek. A folyamat azonban nem redukálódott csupán térségi sajátosságok megragadására és erősítésére, egyhamar áttért az itt élő többségiek, vagyis a székelyek identitás rekonstrukciójára is. A székely rendi nemzet ugyan 1848-ban végleg megszűnt és Hermann szerint legfeljebb „székely közösségről” vagy „székelységről” szabadna beszélni, mellőzve a székely nemzet kifejezést (*Hermann*, 2010), a folyamatot nem lehetett megállítani, csupán – amint később látni fogjuk – némileg mérsékelni a józan történelemtudományi megközelítéssel. A regionális és /vagy székely identitásépítés felgyorsult folyamatának számos szereplője van, párhuzamosan jelentkeznek a felülről irányított, tervezett folyamatok és a szélesebb társadalmi közeg befogadása, azonosulása és visszahatása.

A folyamatnak a részeként mindenképpen meg kell említenünk a Székely Nemzeti Tanács megalakulását 2003-ban, és ezzel a székelyföldi autonómia ügyének állandó társadalmi-politikai jelenlétét, a 2004. december 5-i magyarországi népszavazást a külhoni magyarok kettős állampolgárságáról, amelynek eredménytelensége indulatokat keltett nem csupán a székelyföldi politikai vezetésben, hanem széles társadalmi rétegekben is. Ekkor éleződött ki az az elkülönülési folyamat, amely a rendszerváltást követően, főként a munkaerő-piaci migrációnak köszönhetően már korábban megfigyelhető volt, és amely egyre fontosabbnak tartotta megfogalmazni, majd egyre erőteljesebben hangsúlyozni a magyarországi és székelyföldi magyarok nem csupán kulturális különbözőségét, hanem eltérő eredetét, etnikumát, közösségi jellegzetességeit. Az identitásépítési folyamatnak további fontos momentuma volt a székely zászló megalkotása; hogy az identitásépítés nem mindig marad a regionalizáció kereteiben, azt pontosan a székely zászló példázza, amely eredetileg egy politikai szervezet (Székely Nemzeti Tanács) hivatalos zászlója volt, majd két közigazgatási terület (Hargita és Kovászna megye) zászlója, és alig pár év alatt a székely nép (nemzet?) össztársadalmi szinten asszimilált zászlójává vált. Az identitásépítés azonban gyorsan túllépett a klasszikus nemzetépítő elemek megalkotásán, és behatolt nem csupán a kultúra, hanem a fogyasztás területeire is. Pár év leforgása alatt székelyesültek fogyasztási javak (Góbé és székely termékjegyek bevezetése, székely kabalafigurák, székely internetes áruház, .sic internetes domainnév, SIC és 'Székely baba az autóban' autómatricák stb. megjelenése, de tervezik székely mobiltelefon-hálózat kiépítését is), kulturális javak, rendezvények és fesztiválok (100 kötetesre tervezett Székely Könyvtár kiadásának megkezdése, Székelyföldi Napok, Székely Vágta, Székkölykök fesztivál megszervezése, Székely Legendárium könyv, gyermekjáték és animációs film, de van már székely társasjáték sorozat is, stb.) és maga a nyelv is látványosabban kínálja a székely specifikumokat. (Sántha Attila: Székely szótár, Székely Nyelvlecke Magyaroknak, Székely Nyelvlecke Románoknak, Angol Nyelvlecke Székelyeknek internetes sikertörténete,) Fontos megfigyelni azt is, hogy 2010-től ugyan a székelyföldi magyarok számára is lehetővé vált gyorsított módon magyar állampolgárságot szerezni és ezzel a lehetőséggel sokan is élnek, a székely identitás erőteljesedésének folyamatát ez – úgy tűnik – egyelőre nem állította meg.

Végül emeljük ki, hogy a székelyföldi és/vagy székely identitásépítésnek a kulcsszereplői nem csupán a székelyföldi politikai, gazdasági és kulturális elit körében (akik eszköztárában a székely identitás gyakran a hatalom legitimációjává válik), vagy a társadalmi befogadásban és kezdeményezésben keresendő, hanem ugyanilyen hatásosnak mutatkoznak a külső román és magyar aktorok is. A román politikum és társadalom állandó küzdelme a székelység és Székelyföld létezése ellen, a magyar társadalom sztereotipikus közeledése a székely társadalom irányába mind ennek megerősödését, konszolidációját és további identitásépítő sajátosságok kitermelését segíti elő.

Mindezek tükrében kezdeti kérdésfeltevésünkre megalapozott módon válaszolhatjuk azt, hogy az új nemzeti mitológiák vizsgálatakor a székelyföldön élő

(székely)magyarok magyarságról alkotott elképzelései mellett jogos kutatási területként kijelölni a székelyeknek önmagukról, mint székely népről (nemzetről?) alkotott mítoszait is.

A székely identitáskonstrukció fontosabb elemei. Politikum, társadalom, tudomány, etnopogány csoportosulások

A tanulmány keretei nem engedik meg, hogy a székelyekről alkotott külső-belső kép minden komponensét megvizsgáljuk a címben szereplő szegmensek mentén. Ennek a képnek számos olyan eleme van, ami történelmi múltra hagyatkozik és a képalkotási folyamatban ezek mítoszai dominálnak: eredetkérdés, kollektív szabadság, teljes önrendelkezés és autonómia a középkori Székelyföldön, minden székely szabad és nemes, rendtartó székely falu, nemzetkarakterológiai sajátosságok stb.

Ebben a tanulmányban a leginkább előtérbe kerülő, a legmarkánsabban eltérő véleményeket generáló és az újpogány tanokban is markánsan megmutatkozó eredettörténet kérdését járom körül.

Az alternatív székely-nemzet képek kialakulását a magyarságnál is jobban elősegíti az a tény, hogy a székelység eredetének kérdése a „hivatalos”, akadémiai diskurzusban is sokkal több homályos részt tartalmaz, mint a magyar eredetkérdés, ugyanakkor a hun-székely eredet és kontinuitás az újpogány irányzatok megjelenése előtt is századokon át szerves része volt a székely identitásnak.

A következőkben arra teszek kísérletet, hogy megvizsgáljam a székely-nemzet kép alkotóelemeit a jelenlegi székely társadalom különböző szegmeseiben. A korábban bemutatott, a jelenben is zajló székely identitás-alkotási folyamatban fontosnak tartom azonosítani azokat a kulcsmotívumokat, amelyek akár felülről, „hivatalos” formában érkezve, akár alulról „alternatív” forrásként, de beépülnek, és alakítják azt a székely nemzeti identitást, aminek (újra)értelmezése a jelenben is zajlik.

A „hivatalos”, akadémiai tudományos állásfoglalás (pl. Hermann, 2003, 2004, 2012 stb.) a székelyek eredetével kapcsolatban röviden a következőben foglalható össze: a székelyek magyar eredetűek, a székelyeket legnagyobb valószínűséggel királyi megbízatással telepítették a keleti határ védelmére. A székely eredetkérdés egyetlen, komolyan vehető és vizsgálható alternatívája esetleg a török eredet. (pl. Hermann, 2004)

A székelyföldi identitásépítésben kulcsszerepet játszó helyi politikai vezetés (polgármesterek, megyei tanácselnökök) többnyire az RMDSZ-hez tartozó, de jelentős helyi „autonómiával” rendelkező szereplőkből állnak. Mögöttük egy, a székely szimbólumokat, termékeket, jellegzetességeket erőteljesen támogató intézményi struktúra sorakozik fel. Székelyföld és székely nemzet-építő munkásságukat igyekeznek tudományosan is legitimálni, a téma legvitatottabb, a közösségi elfogadtatást esetleg veszélyeztető kérdésekben tudományos kiadványok, kiállítások és rendezvények segítségével próbálnak egységes székely önképet kialakítani. Az

itt élők életébe gyors népszerűséget szerző és napi szinten használt szimbólumok és történelmi mítoszok kérdéseiben erőfeszítéseket tettek tudományos igényű elkészült, de a teljes székely társadalom számára elérhető és érthető kiadványokat szerkeszteni. Példaként említhetjük a főszerkesztőként Hermann Gusztáv Mihály által jegyzett *A székelység történelme. Kézikönyv és tankönyv az általános iskolák VI. és VII. osztályai (valamint minden érdeklődő) számára* 2012-ben megjelent kiadványára, a *Székely Címer-, Pecsét- és Zászlótörténeti Munkacsoport* 2009-es megalakítására, ennek nyomán pedig kiállítás-karaván szervezése a székelyföldi múzeumokban (és Budapesten) *Székely történelmi zászlók*, valamint *Székely pecsétek és címerek* címmel.

A helyi politikai szereplők „másodvonalához” tartozó, hangsúlyosabban jobboldali szimpatizáns politikai szervezetek (Erdélyi Magyar Nemzeti Tanács, Székely Nemzeti Tanács) frontdiskurzusaikban szintén nem lépnek túl a mérsékelt, többnyire tudományos székelység-kép használatán, de szatellit-szervezeteik médiareprezentációiban és rendezvényein már megjelennek az akadémiai tudományos álláspontot elutasító, alternatív mérsékelt vagy radikális új székely mitológiák. Ennek legjelentősebb jelenléte az Erdélyi Magyar Ifjak nevű szervezet (amely tagja a Magyar Ifjúsági Tanács ernyőszervezetnek, amely 2001-ben kivált az RMDSZ-ből, ma már az Erdélyi Magyar Nemzeti Tanács ifjúsági szervezetének tekinthető) éves nyári táborában érzékelhető.²

A *köztudatban* meglátásom szerint továbbra is általánosnak tekinthető a hun származás elmélete. Nem véletlen, hiszen a hunoktól való származás elmélete századokon át meghatározta a székelyekről való elképzeléseket. Ezek többnyire a középkori krónikákra támaszkodnak. Anonymus leírásában a székelyek Attila király népe voltak, Pannóniában csatlakoztak a magyar honfoglalókhoz. Kézai

2 EMI tábor 2005 óta szerveznek évente. A tábor előadói között megtaláljuk az újmagyar mitológia és tematika számos fontos képviselőit. Az új nemzeti mitológia jelenlétének érzékelésére a teljesség igénye nélkül felsorolok néhány előadót és témát, amelyek a tábor 10 éves programkínálatában szerepeltek:

- Igazi ósvallás, valódi kereszténység Árpád vezér korában – Előadó: Szántai Lajos történész, művelődéstörténész,
- Egy megtalált rovaskódex s az újírándó magyar őstörténet és irodalomtörténet – Előadó: Mandics György történész
- Ősi hagyatékunk, a rovásírás – Előadó: Friedrich Klára és Szakács Gábor
- A Szent Korona – Előadó: Kincses Kálmán református lelkész
- Szent István király – Előadó: Szántai Lajos magyarságkutató
- Népünk eredete – mit adott a magyarság a világnak? – Előadó: Kiszely István történész, antropológus
- A Kárpát-medence ősműveltségei és a magyarság eredete – Előadó: Radics Géza történész
- A magyar nyelv misztikus titkairól – Előadó: Ludányi Horváth Attila okleveles közgazdász, nyugalmazott diplomata
- A Szent Korona misztériuma, és a Szent Korona-tan időszzerű megközelítései. – Előadó: Kocsis István történész, író
- A székelyek eredete a legújabb természettudományos eredmények tükrében. – Előadó: Grandpierre Attila történész
- A magyarság eredete. – Előadó: Bakay Kornél történész
- Kurultáj – Előadó: Vukics Ferenc baranta-harcművész
- A Szent Korona szentsége, a Korona-tan és ennek helye az alkotmányban. – Előadó: Szántai Lajos művelődéstörténész

Ófelsége: a Magyar Szent Korona. – Előadó: Kincses Kálmán református lelképásztor
(forrás: <http://emitabor.hu/erdely/>. Utolsó megtekintés dátuma: 2015.04.25)

Simon krónikaíró is a hunok maradványaiként tekint a székelyekre. (Egyed, 2006) „Ezt követően a székelyek szkíta-hun származása az egész középkoron és kora újkoron át egyfajta történelmi axióma lett (...) A székelyek szkíta származásának elmélete belekerül Werbőczy István 1517-ben megjelent Hármaskönyvébe, mely igen elterjedt volt egész Magyarországon, de különösképpen Székelyföldön, így számolni kell a benne írottak széleskörű folklorizálódásával” (Hermann, 2004, 19.). A hun származás elméletét tartotta meggyőzőnek Orbán Balázs is, ennek is betudható, hogy az elmélet még a 20. században is jelentősen befolyásolta a székelyekről való elképzeléseket és ezek öntudatát. A székelységnek Szőcs János szerint sajátos vonása az Attila-hagyomány, „ez az egyetlen magyarsághoz csatlakozott néprész, amelynek hun származástudata volt” (Szőcs, 2009) A székely identitás vizsgálatánál elsősorban azt kell szem előtt tartanunk, hogy a magyarokétól eltérő eredet-elképzelések folklorizált és mitologizált formája bekerült a székely kollektív tudatba, a mondák, legendák és mesék világába, majd szimbólumrendszerébe. A 20. században keletkezett Székely Himnusz pl. a székelyek hun származását és Csaba királyfi legendás alakját propagálja. Hermann szerint a „székelyek ragaszkodása szittya-hun gyökereik elismeréséhez” megmagyarázta és legitimálta a székelyeknek, mint csoportnak a magyarságon belüli kiváltságos státuszát (Hermann, 2003. 25.)

A székely eredetkérdésben alternatív, az akadémiai történelemtudomány álláspontjával szembehelyezkedő állásponton levő székelyföldi történészek közül Barabási Lászlót,³ Rokaly Józsefet⁴ és a fiatal régész-történész generációból pedig Puskás-Kolozsvári Frederic⁵ nevét kell kiemelnünk. Barabási és Rokaly meglehetősen termékeny írók, több száz oldalas könyveik összetett, időnként nehezen követhető eszmefuttatásokkal állítanak fel összefüggéseket és vonnak le következtetéseket. A történelemtudomány kategóriába szánt munkáik többsége esetében a kívülről is jól érzékelheti az érzelmi túlfűtöttséget, a homályos, következtetlen levezetések és bizonyítási eljárásokat valamint az elméletek közötti eltéréseket, időnként ellentmondásokat. Ezek a szerzők sok hasonlóságot mutatnak az új magyar nemzeti mitológia megalkotóival és továbbgondolóival, akiket gyakran idéznek, és akik elméleteit többnyire hitelesnek tekintett forrásként használják. A székely alternatív történészesek is felzárkóznak azokhoz, akik „a magyarságot kiemelik közép-európai partikularitásából, és a történelem 'nagy' történéseinek

3 Barabási László könyvei: Hol vagytok székelyek? (Fríg Kiadó 2005), Székely-magyar történelem Attilától máig. Hol vagytok székelyek? II. kötet (Fríg Kiadó, 2005), A székely rendtartás (Fríg Kiadó, 2006), Magyarul gondolkodni (Fríg Kiadó 2006), Mágusok hona (Fríg Kiadó, 2007), Az emberiség története I. kötet: Ősi titkok avagy a mi történelmünk? (Fríg Kiadó, 2007), Az emberiség története II. kötet: Ádám ősei (Fríg Kiadó, 2008) Az emberiség története III. kötet: Változó világ (Fríg Kiadó, 2010), Az emberiség története IV. kötet: Az új vallások, népek (Fríg Kiadó, 2013).

4 Rokaly József fontosabb könyvei: A székelyek évezredei (2010), A Halotti beszéd helyes olvasata és értelmezése (2014), A SZÉKI-TÁ. A székely eredetkérdés tisztázása (Mark House, Gyergyószentmiklós 2014), Türkök a 10. Századi Kárpát-medencében (2011)

5 Puskás-Kolozsvári Ferenc tanulmányai: A székelyek eredetének kérdéséről, in: Marác László – Obrusánszky Borbála (szerk.): *A hunok öröksége*, Budapest, 2009, 309–345., A székelyek eredete és ősi hite, in: *Székelyföld kulturális folyóirat*, 2010a, 14, 95–118, Csaba királyfi hunjai, in: *Túrán* 2010/4 (40.), 77–90.

főáramába igyekeznek elhelyezni, még ha ehhez az szükségeltetik is, hogy az egész világ őstörténetét átírják.” (Szilágyi-Szilárdi, 2007. 64.)

A következőkben néhány motívumot emelek ki az alternatív székelyeredet valló szerzők műveiből, annak igénye nélkül, hogy teljes rálátást, áttekinthetőséget adjak munkásságukról. Elsősorban azokat a fontosabb elképzeléseket vázolom föl, amelyek az eredetkérdés tekintetében lényegesen eltérnek az akadémiai történelemtudomány által hirdetettektől, amelyek gerincét alkotják az újszékely mitológiának, és amelyek – amint később látni fogjuk – jelen vannak a székelyföldi újpogány mozgalmak narratíváiban is.

A „mérsékeltnek” értékelhető eredet-elképzelések lényege még csupán a székelyek elsőbbségének kihangsúlyozása a magyarokkal szemben, amint később látni fogjuk a „radikálisabb” elképzelések szerint a székelyeket ezen jóval túlmutatóan a világelsőbbség is megilleti. A „csupán” a „Székely szülte a magyar!” közismert szólás mögé felsorakoztatható elképzelések a következő pontokban foglalhatók össze:

- Az akadémiai finnugor eredet-elméletet fölülírják a történelmi és régészeti források. A székelyek a késő-avar népesség utódai, a Kárpát-medencében a 9. században székely korról kell beszelnünk és nem az avar kor végéről. (Puskás-Kolozsvári, 2009)
- A székelyek a magyar honfoglalás előtt már a Kárpát-medencében éltek, tehát őshonos nép. (Borsos, 2008)
- A székelyek a honfoglaló magyarok előtt vették fel a kereszténységet (ezért őrizhették meg a rovásírást) és ennek a ténynek meghatározó jellege volt további történelmükben. (Borsos, 2008)
- A magyarok a székelyek segítségével veszik birtokba a Kárpát-Medencét. (Szekeres, 2006)

A „radikálisabbnak” nevezhető elképzelések (Grandpierre Attila, Varga Csaba, Barabási, Rokaly) azonban messze túllépnek a székelyeknek a magyarsággal szembeni elsőbbségének bizonyításánál. Megtartják ezt a motívumot is, de átveszik az újmagyar mitológiák további kedvelt elképzelését a magyarság világtörténelmi kiemelt szerepéről. Az elméletek egy kulcsmotívuma, hogy nem elégséges az, ha magyarság a finn-ugoroknál „előkelőbb” rokonsággal rendelkezik, hanem ezen továbblépve a származás sorrendjét is meg kell változtatni. Vagyis ideje felismernünk, hogy „a székely-magyarság szkíta-hun eredetének tétele helyett helyesebb ma már a szkíta-hun nép székely-magyar eredetéről beszélni.” (Grandpierre, 2010)

Az elképzelések kombinációjából pedig a következőkben összefoglalható – a székelység-magyarság viszonyát nem mindig következetesen tisztázó - elmélet születik:

Az emberiség bölcsője, az ősnép, az ősnyelv és az ősvallás születési helye a Kárpát-Medence, ezen belül is a technikai, tudományos felfedezések a Hargitánál történnek (Barabási, 2005)

- Az ősnépnek, az ősnemzetnek fontos „védő, felderítő” része a székelység” (Barabási, 2005. 327.)
- A székelyföldi ún. pallag-kultúra, amely 30-35 000 évvel ezelőtt keletkezett is azt bizonyítja, hogy a székelyek az ősi kultúrának a hordozói. A székelyek a legöregebb nép, beszélik az ősi nyelvet, és nekik van a legrégebbi írásuk az rovásírás, amiből később alakult ki a summér ékírás. (Czimbalmos Tivadar)⁶
- A székelyek mindvégig jelen voltak a Kárpát-medencében, Attilát is, majd Árpádot is várták és 15 000 lovas bocsátottak rendelkezésükre (Barabási, 2005). „Minket mindig szerettek a magyarok, hiszek ők maguk Árpáddal nagyon kevesen jöttek be. (...) De ugyanúgy itt találtak minket, mint Attila hunjai. És nagy számban. Átfogva az egész Kárpát-medencét. Kiegyensúlyozott és biztos társadalommal.” (Barabási, 2005. 329.)
- A székelység a magyarság legősibb ága, a székelyek maguk a szkíták, (vagyis a szkíták maguk a székelyek) (Barabási, 2005) tehát a székelyek az ősnép, a magyar nyelv pedig az ősnelv utóda. „Mint ilyen testvérük, vagy unokájuk az egész világ” (Barabási, é.n. 34.), tehát a székelyek leszármazottjai a legrégebbi népek.
- A székelységnek többször és több helyen volt önálló állama. pl. i.e. 1300-ban Sziciliában (Szicília a siculicról nyerte nevét) (Barabási, é.n.)
- „Az égi Isten-szék utánzatai a földi székek. Szervezői és lakói a székelyek, a szé kiség hordozói” (Rokaly, 2014. 766.)
- Vagyis, mintegy összefoglalásképpen: „Nekünk, magyaroknak (székelyeknek?!) van egy nagy feladatunk, mely származásunkban gyökerezik. Tisztázni a világtörténelmet, mert az az ősmagyarság története. Bárki bármilyen nyelvet beszél a világon, bármilyen bőrben szaladgál – a mi leszármazottunk.” (Barabási, 2005. 468.)

Tanulmányomban eddig összefoglaltam azokat a fontosabb tudásforrásokat, tudástranzfer közegeket, amelyek a székelységre jelenleg hatnak, identitás-konstrukcióikban domináns tényezők lehetnek. Ha az elmúlt évtized széke-lyekre vonatkozó székelyföldi kiadványait és tudásközvetítő tereit tekintjük át, akkor széles skálájú székelység-kép bontakozik ki előttünk. Az identitásépítő elemek tekintetében tehát tisztánlátásra remény sem mutatkozik, főként, ha azt is figyelembe vesszük, hogy a skála mindkét végletén elhelyezkedők hivatásos történészek,⁷ a közvélemény előtt látszólag mindannyian legitim módon tárják fel és közlik a történelmi igazságot. Vegyünk ugyanakkor ismét tekintetbe egy, a közvéleménybe mélyen gyökerezett és folytonosan újraalkotott, (minden székely

6 Czimbalmos Tivadar filmet készített a pallag-kultúráról: <https://www.youtube.com/watch?v=TCczTonLh-U&list=PLFCAD2E30057D0F4F>. Utolsó megtekintés ideje: 2015. november 21

7 Barabási László magyar-történelem szakon végzett a marosvásárhelyi pedagógiai főiskolán, 1983-88 között a Hargita Megyei Múzeumhálózat igazgatója volt. Rokaly József a Bolyai Tudományegyetem történelem szakán végzett, nyugdíjba vonulásáig mindvégig középiskolai történelemtanárként dolgozott. A Magyar Történészek Világszövetségének tagja, az MTA (!) által 1998-tól nyilvántartott külföldi tudományos kutató. Puskás-Kolozsvári Frederic az ELTE régészeti szakán szerzett oklevelet.

himnusz énekléssel megerősített) nemzeti szimbólumokba beépített hun eredet–Csaba királyfi (stb.) mítoszt és máris valószínűvé válik az, hogy a jelenkori székely társadalom annyit és azt épít be ezekből az elemekből önképébe, amit az éppen aktuális társadalmi és politikai konjunktúra hatására szükségesnek lát. A homályba vesző eredet elsősorban nem bizonytalan identitást, hanem „másság”-tudatot eredményezett, és ez a folyamat korántsem tekinthető lezártnak. Az itt élők identitásképződését párhuzamosan formálják a fővonalbeli politikai erők által támogatott tudományos állásfoglalások és kiadványok, a jobboldali politikai szervezetek által népszerűsített alternatív eredet-prezentációk és természetesen a hagyomány ereje. Ugyanakkor nem hagyhatjuk figyelmen kívül az olyan összetársadalmi (első látásra belső ellentmondásokat tartalmazó, de mindenképpen politikai, önkormányzati, egyházi) összefogással megvalósuló, a közvéleményre magas szintű legitimációval ható rendezvényt sem, mint a „székely nemzeti rockoperának” a *Csaba királyfinak* bemutatását Csíksomlyón, 2015 Nagyboldogasszony napján. Ez utóbbi esemény tovább fokozta az akadémiai történetírás iránti látens vagy nyíltbizalmatlanságot, hiszen megvalósulását pontosan azok a fórumok teszik lehetővé, amelyek mindeddig a hivatalos történelmi állásfoglalást támogatták.

Székelység-kép az etnopoányság narratívájában

Kutatásunk lehetőséget nyújtott arra is, hogy megvizsgáljuk: az újpogány mozgalmak elképzeléseiben hogyan szűrődik le a székelységről alkotott összetett és ellentmondásokkal teli imagináció, illetve milyen további motívumokkal gazdagítják ezt. Interjúinkat elsősorban olyan személyekkel készítettük, akik a széles spektrumú újpogány mozgalmak valamelyikéhez tartoznak, és akik kisebb vagy nagyobb mértékben, de társadalmi nyilvánosságot kapnak. Az interjúk számos jelenség, szemléletmód, irányzat mélyebb elemzését kínálják föl, ebben az összefoglalóban csupán a székelysége vonatkozó elképzeléseket emelem ki. Fontosnak tartom hangsúlyozni, hogy nem minden megkérdezett társít a székelységhez fontos, megkülönböztető jellemzőket, és olyanok is vannak, akik a székelység mai állapotát, erkölcsét, viszonyulási módjait főként negatív jellemzőkkel írták le. A továbbiakban főként azokat a véleményeket emelem ki, mintegy „hangosítom” ki, amelyek a székelység mítoszalkotó folyamatában jelentősek.

Akárcsak a korábban bemutatott tanulmányokban, könyvekben, az interjúkban is visszatérő motívum a székely-magyar viszony, érezhető, hogy az ezekhez a mozgalmakhoz tartozó személyek információs forrásai a korábban bemutatott elméletek közt keresendőek.

Találunk példát a két nemzet egyenlőségét vallókra: *„A magyarság, mint nemzet egésze egy kettőseben nyilvánul meg Hunor és Magyar részében. Az egyik Attila vére, a másik Árpád véreként jelenik meg. Egymást kiegészítő módon segíti ez a két nemzet-rész, de ugyanarról a nemzetről van szó, csak két oldalát nézzük.”* (SzEB). Többségben vannak azonban a székely elsőbbséget erősítő vélemények. Előkerül a magyar, és ezen belül a székely nép, mint ősnép mítosza: *„Tudományosan el van ismervé, hogy*

az emberiség bölcsője a Kárpát – medence.(...) A nagy kultúrák innen indultak el a Kárpát-medencéből. (...) A Kárpát-medencében még ezek az ókori kultúrák is bizonyíthatóan innen a Székelyföldről indultak el.”(ÁCs); a székely felsőbbrendűség biológiai bizonyítékai: „Meggyőződésem, hogy a legősibb magyar gént a székelyek hordozzák.”(ÁCs), vagy egyszerűen a székelyek korábbi jelenlétének motívuma a Kárpát-medencében: „Attila után Csaba királyfival itt maradtunk, hogy amikor jönnek, kapjanak valamit. Jöttek, kaptak.” (ZT).

Gazdag képet, említésre méltó szimbolikát hordozó elképzelések körvonalazhatóak a székelység szerepéről, elsősorban a magyarságon belüli küldetéséről alkotott elképzelésekben. A székelység mint szik, energia, a magyarságot, majd az egész világot mozgósító energiatöltet motívuma részletesen kirajzolódik az interjúkból: „A teremtés úgy működik, akkor lesz valami új, hogy ha a mag ki tud csírázni, szárba szökken. Most a magon belül viszont van egy olyan része a magnak, amit úgy hívnak, hogy szik. Ami nem a közepén van, ha a Kárpát medencét nézzük, akkor a jelenlegi Székelyföld az, az úgynevezett periféria, viszont ez arra szolgál, hogy amikor megindul ez a csírázás, akkor ez adja hozzá az energiát.” A székelyek és magyarok funkciói kiegészíthetik egymást: „Az egyik az információt, a másik az energiát adja a rendszerben. Tehát a magyarság az információt tudja, a székelység az energiát”(SzEB), de a jelenben a székelységben rejtőző erőre, energiára van szükség, hogy a magyarság tudatára ébredjen sajátos küldetésének: „A magyarság föltámadása, újjáéledése az meggyőződése, hogy a székelységen keresztül fog megvalósulni. Itt van az az erő, energia, amely képes újjá éleszteni, a jelenleg tetszhalott állapotot.” Továbbá „a nagy átalakulás, a nagy átlényegülés bennünk, innen kéne elinduljon, hiszen a sziklából szikra alkímiai folyamatát kell a székelységnek itt megvalósítania.” (SzEB). Több olyan jel van, ami a székelyek küldetésére utal, ennek egyik látható megnyilvánulása az Olt folyó: „Nem véletlen, hogy a székelységből ered az a jelentős folyó, amely egyedülként tör ki a Kárpát-medencéből, az összes többi a medence belsejébe folyik. Ez a folyó pedig a medence MAGságának az élet tovább adását hivatott tovább adni, és ez az Olt folyó. (...) Tehát minden szimbólum, ami az Olt folyóhoz köthető, és ami a székelységhez köthető, arról szól, hogy hogyan, mi módon lehet megőrizni az értékek erejét, és mi módon lehet ezekből az értékekből a csírákat kiszökkenteni, újra elindítani.” (SzEB) Végül pedig egészen konkrét, gyakorlati elképzelés is körvonalazódik arra vonatkozóan, hogy milyen történelmi esemény példázza majd a székelység kiemelkedő szerepét: „A következő magyar király koronázása, választása, a székelység közvetítésével fog történni, és meglátásaim szerint Erdélyben, Gyulafehérváron fogják koronázni a következő királyt. (...) Húsvét vasárnapján, Gyulafehérváron fog megtörténni. És a magyar Szent Koronával természetesen.” (SzEB).

Az interjúk alapján egy másik székelység-szimbólum és ehhez köthető szerep is kirajzolódik: a Szaturnusz és ennek megfelelően az őrzés feladata. A székelységnek természetesen a keleti határok őrzésén túl a (magyar) élet és kultúra számos más értékeire kell vigyáznia: „A székelyek csillaga ugyanaz, mint a zsidók csillaga, a Szaturnusz. A Szaturnusznak, a székelyeknek, mint a zsidóknak is a feladata az a megőrzés, ez egy életfeladat. Ezt ügyesen csináltuk mostanáig, tehát olyan értékeket őriztünk meg, ami máshol nincs már meg. Amiket itt, a Kárpát-medencén belül is már elherdálták.”(ZT), vagy másik interjúalany megfogalmazásában: „A magyarságon

belül, a székelység a Szaturnusz népe. A Naprendszerben a Szaturnusz az a bolygó, ameddig el lehet látni szabad szemmel. Tehát a Szaturnuszt lehet még látni a csillagos égbolton, a többit már csak távcsővel. Ezért is a régi hagyomány úgy élem meg, mint hogy ő küszöb őr. Tehát, aki több, az bejöhethet a földi világ számára, aki nem, nem. Elég kérlelhetetlen, éppen emiatt.” (DSz)

Ebben a gazdag szimbolikában nem nehéz nem fölfedezni a Pap Gábor magyarországi művészettörténész által működtetett szellemi iskola motívumait. (Valóban, szinte minden interjúalanyunkra közvetlen vagy közvetett módon meghatározó módon hatottak és hatnak Pap Gábor tanításai).⁸ Így aztán nem meglepő, hogy a székelységeknek is rendelkezniük kell a Szent Koronához hasonló, szakrális tulajdonságokkal felruházott személyként tisztelt tárggyal és a Pilishez hasonló szent hellyel, vagy helyekkel.

A székelységek szent tárgya a Székelységek Áldozati Pohara: *„Egy kicsit a Koronával hasonlítanám össze. A Székelységeknek ez volt az ereklje. Az a Szent Grál. Ahol ez a pohár székel, ott volt a szellemi, lelki központ, de nem csak, hanem a Székelységeknek a vezére, az úgynevezett rabonbán, s az ő feladata, tisztsége volt, hogy ezt őrizze. A hagyomány szerint is, a néphit szerint is ezzel mentek Árpád elé a székelységek és kötötték a vérszerződést. (...) Rehabilitálni kellene, mert tönkre van menve, esik szét, nem vigyáztak rá, el is volt veszve. Apor Vilmos hagyatékában találták meg évtizedek múltán. Azt gondolták, hogy nincs is már ez a kehely, de csodák csodájára előkerült. S akkor évekig egy könyvespolcon, a könyvek mögött, ott rejtőzködött. Akkor egyszer csak megjelent itt Csíksomlyón, felvittük a hegyre, a Pünkösdi búcsúra...” (CsI) És ahogyan a magyarok szent vára Buda, úgy a székelységek Budvár: *“Budvár volt a székelységnek a központi vára. (...) a magyar király udvar helye az Buda vára, és a székelységek udvar helye, az pedig Budvár. (...) Budvár, egy olyan alvó szent hely, mely nélkül a székelységet irányítani érdemlegesen nem lehet. Mivel, hogy a székelység erről nem tud, tehát tudata nincsen ennek a helynek a fontosságáról, ezért működtetni sem tudná, és jobb, hogy a természet veszi át jelenleg az uralmat felette, mint, hogy egy szakrális helyet megszenteljenénénk.” (SzEB)**

A Pilis egyik megfelelője pedig természetesen Csíksomlyó lehet. Csíksomlyón kívül Székelységeknek van egy másik, a szakralizáció számos jegyét magán

8 Néhány interjúrésztlet, ami a Pap Gáborral és a hozzá köthető irányzat képviselőivel való találkozást, és a rájuk gyakorolt hatást részletezi: *„(...) majd találkoztam a szerves műveltségnek nevezett irányzattal, amely bizonyára ismerős. Pap Gáborék, Molnár Józsa bácsi tanításaival, és, hát az ő biztatásukra, élő, személyes biztatásukra jelent meg egy szülőföldről szóló tanulmányom könyvént.” (SzEB) „...ahogy Pestre kerültem, alkalmam volt ilyen jellegű előadásokra rendszeresen eljárni. Nem voltam, csak közel egy évet Pesten, viszont ezeket az előadásokat interneten megtaláltam, s amelyikre csak tudtam, mindegyikre elmentem. (...) Pap Gábor, Szántai Lajos, Varga Tibor, Grandpierre Attila, Bakay Kornél. Utána az volt, az a helyzet, utána kapcsolatba kerültem velük és ezzel a körrel, és utána itt Csíkba kezdtük meghívogatni...” (ÁCs) „...Nagyon érdekes volt nekem az a nyolc hónap, mert akkor találkoztam Pap Gáborral, a művészettörténeti óráin. (...) Tehát ez a világ úgy megérintett. Erre jöttek rá Pap Gábornak az előadásai, ahol aztán a mélységet kaptuk. Többet tanultam az alatt az egy év alatt (amennyit Váradon voltunk), mint öt év teológia alatt. Az életéről, a saját feladatunkról a világban, lelkipásztorként. Rengeteget tanultam Pap Gábertől, szerves műveltségről, többet, mint addigi életemben.” (DSz) „Pap Gáborral ketten voltunk az autóban Váradig, Váradról Kolozsvárra s onnan vissza. De az őszinteség az, hogy nagyon nem értettem, hogy miről beszélt akkor, de az egyénisége, és azt, amit mondott, azt én úgy érzem, hogy igaz kell legyen.” (ZT) „Pap Gábor volt az a másik, aki nagy személyiség, az életemet olyan irányba vitte, amit nem is tudok neki megköszönni. Sőt egy időben úgy is éreztem, hogy ő akár egy második apám is. Azért, mert édesapámtól mindent megkaptam, megkapok mai napig, viszont ezt nem tudta megadni.” (ZT)*

viselő hegye is, a Hargita. A „székelyek Szent Hegye” számos elemet kölcsönzött a székelységről alkotott sztereotipikus képnek, gondoljunk Tamási Ábeljére és Nyíró Úz Bencéjére, akik mind a Hargita havasaival azonosulnak, de a székelység lakóhelyi szimbólumaként megalkotott tájképének is legfontosabb elemei a fenyvesek, havasok, legelők – annak ellenére, hogy a székelység nagy része más földrajzi, domborzati jellemzőkkel bíró helyen ér. A Hargita legmagasabb csúcsán nemzeti „zarándokhelyet” alakult ki az éves során, amely turisztikai célpontként is funkcionál (nem csupán a hegymászók számára).⁹ Az interjúkban a Hargita szerepe azonban kevésbé domborodott ki, ez valószínűleg elsősorban a kutatói kérdésfeltevésnek köszönhető, amely – az újpogány mozgalmak nőiség-képének kidomborítása miatt elsősorban Csíksomlyó szerepére terelte a beszélgetéseket. Az alternatív történelemszemlélet korábban bemutatott szerzőinek műveiben azonban markánsan jelen van a Hargita szent jellege is.¹⁰

Csíksomlyó fontos szakrális helyként jelenik meg az interjúkban, de a Csíksomlyóra zarándokoló tömeg összmagyar jellege azonban nem egyértelműen annak a jele, hogy a magyarság rálépett a felemelkedés útjára. Csíksomlyó természetesen rendkívüli erők birtokosa: *„Olyan rejtett erők várnak a felismerésre, a felfedezésre Csíksomlyóban, amelyek kulcsok ahhoz, hogy tovább tudjon lépni a nemzet.”* (SzEB) Továbbá: *„Nem véletlenül van a székelység kellős közepén a csíksomlyói szakrális tér, tehát, hogy nem véletlenül zarándokol ide a nemzet, mert innen fog valószínűleg az első szikra kipattanni.”* (SzEB) És *„Somlyónak olyan ereje van, hogy a Kárpát-medence másik sarkában éreztük azt, hogy mikor elénekeltük az Oh én édes Jóistenemet egy előadás keretében, egy gyógyító szertartás keretében, akkor érezted, hogy egy elemi energia zuhant le ott”* (DSz). De Csíksomlyó hiába vonz magához évente több százezer magyart, nem a nemzet igazi felemelkedéséhez szükséges jelenségek kerülnek előtérbe: *„Számítatlan olyan bődületesen fontos alaptényező háttérbe szorul Csíksomlyó esetében, amely nélkül viszont nem lehet ezt a rendszert működtetni.”* (Babba Mária, Hármass Halom minősége, nyereg szakralitása, Salvator kápolna) Ennek következtében Csíksomlyó még nem tölti be igazi szerepét: *„Somlyó jelenleg, ha egy szimbolikus skálán a nullától a százig fokon kellene betenni, szerintem egy harmincnál nem teljesít jobban, tehát harminc százaléknál.”* (SzEB), vagy másként megfogalmazva: *„(Csíksomlyót) úgy kell elképzelni, hogy mint – tudom én –, egy napon belül van árapálydagály vagy többször. De van egyszer nagy. S akkor mi nem a nagyra ülünk fel, hanem csak egyikre....”* (DSz)

9 A Madarasi Hargita csúcsán levő kopjafagyűjtemény szakrális jellege akkor domborodott ki igazán, amikor környezetvédelmi okokra hivatkozva ennek elköltöztetéséről döntöttek. (Lásd. Pl. http://foter.ro/cikk/20150531_kopjafatlanitas_a_szekelyek_szent_hegyen. Megtekintés dátuma: 2015. november 21) A döntés jelentős fölháborodási hullámot és vitát generált az online közösségi fórumokon.

10 Hargitára, *„A szent hegy tetejére hullott le –Hérodotosz szerint– Istentől az állattenyésztés és a földművelés tudása, a szkíta T-hargita-osz apó fiainak.”* (Barabási), A Hargita szent hegyén volt az egyik, nagyon jelentős fénykapu, melyen keresztül az ember kapcsolatot tarthatott az égben lakozó szentekkel és saját őseivel. (Barabási) A Hargita Hérodotosz szerint az első emberre Targitaosra utal, akinek Zeusz volt az apja (Rokaly, 2014, Barabási)

Zárszó

Láthatjuk tehát, hogy a székelyföldi újpogány mozgalmak is markánsan magukon viselik az etnicitásnak a tanulmány bevezetőjében említett két fontos jellemzőjét: a nemzet eredetére, történelmére, küldetésére vonatkozó tanok kialakulását és csoporttudatba való beépülését, valamint tárgyak, terek szakralizálódását. Az újpogány mozgalmak székelyföldi transzferjében alkalmazott elemként megjelennek a székely nép, székely nemzet – magyar nemzethez hasonló – mítoszépítő elemei. Ezek logikailag nem mindig pontosan vázolható módon illeszkednek a magyar nemzet mítoszainak alkotóihoz, a székely-magyar viszonyban párhuzamosan jelentkezhetnek a két nemzet közti egyenlőséget, összetartozást, némileg azonosságot feltételező elképzelések, de a székelység másságát, különbözőségét, elsőbbségét kidomborító tanok is. A viszony némileg képlékenynek tűnik, a nem rögzített határok lehetőséget teremtenek az újraértelmezésre, átköltésre, átértelmezésre – ha ezt az aktuális politikai, társadalmi szinten létező székely-magyar viszony esetleg megköveteli.

Tanulmányomban arra hívtam föl a figyelmet, hogy a székely nemzeti identitásépítés jelenben intenzíven zajló folyamatában a székelységre vonatkozó eltérő elméletek versengenek egymással. A hivatalos, intézményes módon főáramú politikai szféra által támogatott elméletek többnyire az akadémiai tudományosság háttérét próbálják biztosítani, de – némiképp meghajolva a köztudat által olyan nagyon kedvelt hun eredet – Csaba királyfi leszármazottai mítosznak, időnként hajlandó kompromisszumokat is kötni (Lásd Csaba királyfi rock-opera bemutató). Az ellenzéki politikai szereplők hangsúlyosabban mozdulnak a politikai jobboldal irányába, a skála jobboldali széléhez való elmozdulással párhuzamosan jelentkeznek az újpogányság és az új magyar mitológia képviselőinek népszerűsítése. És végül mélyinterjúk segítségével sikerült olyan személyek székelység-képének elemeit felszínre hozni, akik az újpogány mozgalmak képviselői, akik számára az alternatív székelység-elképzelések nem egyszerűen információt, vagy esetleg tudást jelentenek, hanem magát az életet, egyidejűleg életformát és személyes hivatást.

A téma kutatásának ebben a bevezető, feltáró jellegű fázisában természetesen nem állíthatunk semmit a tulajdonképpeni „erőviszonyokról”, arról, hogy melyik irányzat milyen mértékben befolyásolja és alakítja ténylegesen az itt élők kollektív identitását. Fontos eredménynek tekintjük azonban, hogy sikerült azonosítani a fontosabb aktorokat és a hozzájuk társuló elméleteket, elképzeléseket. Kutatásunk remélt, következő fázisában egyrészt tovább lehet mélyíteni, árnyalni a kapott képet az eddig alkalmazott dokumentumelemzési és mélyinterjú módszerrel, másrészt egy survey típusú lekérdéssel föl lehet mérni a társadalom valós állapotát, az itt élők közösségi identitásának tényleges alkotóelemeit.

Felhasznált irodalom

- Barabási László (é.n.): *A székelyek őstörténete*. Letöltés ideje: 2014.03.20. Webcím: http://www.magtudin.org/Barabasi_Laszlo_A_szekelyek_ostortonete_kesz.pdf
- Barabási László (2005): *Hol vagytok székelyek?* Fríg Kiadó.
- Bodó Julianna (2007): *A terep, ahol élünk*. Státus Kiadó, Csíkszereda.
- Borsos Géza József (2008): *A Székely Nemzet időben és térben*. Megtekintés ideje: 2015.03.31. Webcím: http://sznt.sic.hu/hu-sic/index.php?option=com_content&view=article&catid=19%3Atanulmányok&id=146%3Aa-szekely-nemzet-idben-es-terben&Itemid=25&lang=hu (utolsó megtekintés: 2015. március 31.)
- Bottoni, Stefano (2008): *Sztálin a székelyeknél. A Magyar Autonóm Tartomány története (1952–1960)* Pro-Print Könyvkiadó, Csíkszereda.
- Grandpierre Atila (2010). *A szkíták székely eredete*. Letöltés ideje: 2015.04.25. Webcím: http://www.mvsz.hu/mtf/mtf_03.html
- Egyed Ákos (2006): *A székelyek rövid története a megtelepedéstől 1918-ig*. Xantus Könyvkereskedelmi Kft.
- Hermann Gusztáv Mihály (2003): *Náció és nemzet. Székely rendi nacionalizmus és magyar nemzettudat 1848-ig*. Teleki László Intézet, Pro-Print Könyvkiadó, Csíkszereda.
- Hermann Gusztáv Mihály (2004): *Székely történeti kistükör 1848-ig*. LIMES 2004.1.
- Hermann Gusztáv Mihály (2010): *Székely identitás*. Megtekintés dátuma: 2015.04.20. Webcím: <http://lexikon.adatbank.ro/tematikus/szocikk.php?id=85>.
- Hermann Gusztáv Mihály (Főszerk., 2012): *A székelység története. Kézikönyv és tankönyv az általános iskolák VI. és VII. osztályai (valamint minden érdeklődő) számára*. Hargita Megyei Hagyományörzési Forrásközpont, Hargita Megye Tanácsa, Kovászna Megye Tanács, Kovászna Megyei Művelődési Központ, Csíkszereda – Sepsiszentgyörgy – Székelyudvarhely.
- Hubbes László Attila (2014): *Új magyar mitológia? Kutatási tapasztalatok és kihívások*. In: Povedák István – Szilárdi Réka (szerk.): *Sámán Sámán hátán. A kortárs pogányság multidiszciplináris elemzése*. SZTE BTK Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék, Szeged, 34-54.
- Sántha Attila (2004): *Székely szótár*. Kézdivásárhely.
- Szekeres Lukács Sándor (2006): *A székely jogról*. In: *Székelyföld kulturális folyóirat*, 2006 május
- Szilágyi Tamás – Szilárdi Réka (2007): *Istenek ébredése. Az újpogányság vallástudományi vizsgálata*. JATEPress, Szeged.
- Szilárdi Réka (2013): *Magyarországi újpogány vallások nemzeti identitáskonstrukciójának narratív mintázatai. Doktori értekezés*, k.n. Pécsi Tudományegyetem. Letöltés ideje: 2015.04.20. Webcím: http://pszichologia.pte.hu/sites/pszichologia.pte.hu/files/files/files/dok/disszert/szilardi_reka-d-2013.pdf

- Szilárdi Réka (2014): *A Magyar kortárs pogány narratívumok nemzeti identitáskonstrukciói*. In: Povedák István – Szilárdi Réka (szerk.): *Sámán Sámán hátán. A kortárs pogányság multidiszciplináris elemzése*. SZTE BTK Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék, Szeged, 11-23.
- Szőcs János (2009): A csíki história határárkövei (a kezdetektől 1848-ig). In: Hermann Gusztáv Mihály, P. Buzogány Árpád (szerk.): *Csíki olvasókönyv*. Hargita Megyei Hagyományörzési Forrásközpont – Hargita Kiadóhivatal. Csíkszereda.
- Veres Valér (2005): Az erdélyi magyarok nemzeti identitása a társadalmi és az etnikai struktúra összefüggésszisztémájában (2000). *Erdélyi Társadalom*, 2005. január

Újpogány mitikus nőiség képek Székelyföldön a Szűz/Babba Mária-jelenség tükrében

Jelen tanulmány célja, hogy a kortárs új magyar mitikus narratívák székelyföldi változatain belül a feminin vonatkozásokat, a nőiség képeinek és szimbólumainak irodalomban és gyakorlatban való megjelenési formáit feltérképezze és értelmezze. Az egyéni és nemzeti identitás tekintetében az új mitikus narratívákban fontos szerep jut a nemi szerepek/gender vonatkozások újraértékelésének. (Szilárdi, 2014) Az utóbbi években Magyarországon számos olyan publikáció látott napvilágot, amely az alternatív nemzeti, vallási, ideológiai, életmódbeli, valamint szellemi mozgalmak által kialakított és képviselt új mitológiai világképet tükrözi, alakítja és népszerűsíti. Ide sorolható Magyar Adorján Ősműveltsége, Paál Zoltán *Arvisurája*, Máté Imre *Yotengritje*, Vámos-Tóth Bátor *Tamana*-elméletéhez fűződő írásai vagy Pap Gábor *Angyali korona, szent csillag* könyve. Ezen művek mindegyikében megjelenik a női princípium és megnyilvánulása(i) mint meghatározó jelentőséggel bíró létező entitás(ok). Ugyanakkor van néhány olyan publikáció is, amely kifejezetten a feminin vonatkozásoknak van szentelve: Molnár V. József *Hétboldogasszony* (2001), Falvay Károly: *Nagyboldogasszony. Női szerepkör a magyar ősvallás tükrében* (2005/2006), Czeke András Dr. *A Magyar Szakrális Nő* (2009), Színia *Boldogasszony nevében – Ősi magyar női titkok* (2009) című könyve. Székelyföldön az újpogányságon belül a nőiség képek a Boldogasszony kultuszhoz, ezen belül pedig a csiksomlyói Szűz/Babba Mária lényegiségéhez kapcsolódnak. A tanulmányban kutatásunk¹ székelyföldi újpogány mitikus nőiség képeire vonatkozó részeredményeit mutatom be.

Elméleti keret-kontextus és módszertan

A nő-nőiség-nőiesség képeinek és szimbólumainak vizsgálata során, jelen tanulmányban elméleti háttérként elsősorban imagológiai és diskurzuselemzési nézőpontok követése bizonyult hatékonynak, azonban inter- és transzdiszciplinárisan érintettem a gender studies, vallástudományok, néprajz és antropológia szakterületeit is.

Az *imagológia* az irodalomban, valamint további kulturális reprezentációs formákban előforduló, gyakran nemzeti sztereotípiák kritikai analízisével foglalkozó tudományágat nevezi meg. (Ajtony, 2014. 11.) Az összehasonlító irodalom részeként, „más országok és népek jellemvonásai eredetét és funkcióit tanulmányozza, különösen, ahogyan ezek irodalmi művekben, drámában, versekben,

¹ Domus szülőföldi pályázat 10/2014–03/2015 – Az új magyar (nemzeti) mitológia változatai és képviselői Székelyföldön (Hubbes László Attila – csoportvezető, Fejes Ildikó, Mihály Vilma-Irén – résztvevők)

útikönyvekben és esszéikben megjelennek, textuálisan kifejeződnek.” (Beller, 2014. 24.) Ugyanakkor, szoros kapcsolatban áll a történettudománnyal, a nyelvészettel, a különböző médiakutatásokkal vagy a filmesztétikával, így elsősorban interdiszciplinaritásában ragadható meg. Tárgyát az auto- és a heteroimázs viszonya, és az ezekre való reflektálás képezi. Az image, azaz kép vonatkozhat személyek, csoportok vagy nemzetek mentális és diskurzív hírnevére. (Leersen, 2014. 225.) Azt, hogy mikor beszélünk énképről (autoimázsról) vagy másokról alkotott képről (heteroimázsról), az érvényesített nézőpont határozza meg. Mindkét esetben azonban a kép elképzeltnek tekinthető, mert a leírás nem feltétlenül leellenőrizhető tényeken, hanem az adott személynek, csoportnak, nemzetnek tulajdonított jellemző alapszik. (Leersen, 2014. 225.) Jelen tanulmányban több szinten is eredményesnek bizonyul az imagológiai vizsgálódás: a női és férfi princípium összefüggéseiben; hogyan formálja a női oldal kihangsúlyozása a nemzet önképét és más nemzetekről alkotott képét, valamint milyen fényben tünteti fel a saját nemzetet mások szemében.

A nemzet, mint olyan, napjainkban azonban már önmagában sem egyértelműen *szent és sérthetetlen*, hanem egy emberek által létrehozott konstrukcióként jelenik meg, mely korlátolt, mivel el kell magát határolnia más közösségektől; szuverén, mert csak akkor tud fennmaradni, ha másoktól független; közösséget képez, mert testvériségen és kollegialitáson alapszik, valamint elképzelt, mert minden tagja nem ismerhet mindenkiket a csoporton belül. (Anderson, 2006) Továbbá mesterségesen hozzák létre, és legtöbbször egy ideológia szolgálatában áll. A romantika korában népszerű, valamint a 19. századra kiterjedő nemzet-meghatározás és a domináns nézőpont a 20. században megváltozott és mára már nem a történelem hozza létre a nemzetet, hanem a nemzet a saját történelmét, melyet megerősít, és később úgy mutat be mint alapkövét. (Boia, 2012) Kérdés, hogy az (új)pogány csoportok esetében is hasonló folyamattal állunk-e szemben, és ha igen, milyen ideológiák húzódnak meg a háttérben.

Az imagológiai képzetek ugyanakkor a diskurzuselemzésben is fontos szerepet játszanak. Vizsgálatunk részét képezi, hogy hogyan alakítják az ön- és másság képekben zajló változások a nemzeti diskurzusokat, vagy, hogy a mi esetünkben beszélhetünk-e szemantikailag és szintaktikailag egy sajátosan női diskurzusról. (ld. Fried, 2010)

Ezen a ponton a tanulmány kiterjed a nő-nőiség-nőiesség képeinek elemzésére a posztmodern keretein belül. Bár a posztmodernitást nehéz meghatározni, mégis adott néhány olyan téma, amelyre sajátos jelenségeként tekinthetünk. Ide sorolhatjuk az emberi tapasztalat nyelvbe-zártságát, a felismerést, hogy bár a nyelv formálja és limitálja a realitásunkat, mindig magában hordozza az újraértelmezés lehetőségét is. A nyelvnek ezt a tulajdonságát gyakran ki/felhasználják a különböző hatalmon lévő, hatalomra törekvő politikai ideológiák és narratíváik.

Ugyancsak posztmodern jelenség a nemiség-, illetve a gender azon meghatározása, miszerint egy olyan jelentés-rendszerről beszélünk, amelyet maga a nyelv teremt. (ld. Mary Joe Frug, Butler, 1990) A posztmodern feminista vonal a nőiséget ebben a nyelvviségben ragadja meg és a beszédaktusok szempontjából tárgyalja.

(Butler, 1990) A Julia Kristeva által képviselt francia feminista irányvonal egy újabb megközelítést javasol: a nő nem létezik, hanem kialakulófélben van, és ez változásokhoz vezet a nyelv, illetve a diskurzus terén is. (Kristeva, 1995)

Az (új)pogány irányzatok nőiség felé fordulását, a nőiségre fektetett hangsúlyt posztmodern jelenségként is olvashatjuk, úgy nyelvi, mint gender szempontból. Az újpogány irányzatok egyik alappillére a környezettudatos életvitel, a Föld iránti tisztelet, a természettel való harmónia (Adler, 1986), mely a „természetet megtestesítő Istennő vallásos tiszteletében ölt kultikus formát.” (Kis-Halas, 2005. 56. o.) Az Istennő a Földanya (Harvey, 1996. 132.), aki egyben a termékenység szimbóluma is. (Eliade, 1995. 41.) Az Istennő alakjának 20. és 21. századi fokozott jelenléte és elterjedése összefügg a Wicca², avagy a modern boszorkányság megjelenésével. A Wicca követői számára az Istennő a föld, a hold és a termékenység úrnője, aki ötvözi a harcos szűz, az anya és a banya aspektusait; párjával jelenik meg, ezzel bizonyítva a világegyetem kettős, női-férfi princípiumokon alapuló mivoltát, az Isten és Istennő szakrális közösülése pedig ugyanezen minőségek egybeolvadását. (Russel, 1980) A Wicca elterjedésében meghatározó szerepe volt Margaret Murray *The Witch Cult in Western Europe* (1921) könyvének, az igazi át-törést azonban Gerald Gardner 1954-s *Witchcraft today* műve jelentette, mely két istenséget említ, akiket a közösségen belül tiszteltek: az Erdő Istenét valamint a Termékenység és Újjászületés Istennőjét. Gardner 1964-ben bekövetkezett halálát követően a hangsúly eltolódott, egyes irányzatokon belül a férfi istenség a háttérbe szorult és az Istennő tisztelete került előtérbe. Ezt a változatot támasztja alá Robert Graves elmélete is, mely szerint egy istennő lehetett az emberiség első istensége, és Európában sokáig nem ismertek férfi istenségeket, így az apai értékek sem foglaltak teret a vallási gondolkodásban. (Graves, 1948) Bizonyos feminista csoportok előnyben részesítették úgy Graves, mint Marija Gimbutas³ elméletét és felhasználták saját (politikai) céljaik elérésében, más irányzatok megmaradtak a kétpólusú istenség tisztelete és egyensúlya mellett.⁴

Magyarországon is működnek olyan újpogány irányzatok, amelyek az Istennő tisztelete köré épülnek, például az Istennő-kultuszhoz⁵ tartozók, kiknek papnője 2006-ban Nagy-Britanniából hazatérve templomot alapított és terjesztette tanait: „Elképzelésük szerint a világ számos isten- és istennő-ábrázolása, mitikus alakja egyvalakire vezethető vissza, az Istennőre (Ősanyára, Földanyára), aki magában foglalja a férfi és a női minőséget is. Ettől az Istennőtől született minden ember, nem büntet, csak jót akar gyermekeinek, és mindent megad nekik.” (Schneider, 2013. 56. o.) Az Istennő-kultuszhoz tartozók identitását meghatározza világszemléletük, amely a többséggel, saját megnevezésük szerint a „patriarchizmussal” szemben körvonalazódik. A „pap/nő” és hívei az őskori matriarchális, egyenlő,

2 A szó valószínűleg az óangol *wicca*-ból ered, ami boszorkánymestert vagy varázslót jelentett. <https://hu.wikipedia.org/wiki/Wicca> (11.05.2015)

3 Maria Gimbutas *The Goddesses and Gods of Old Europe. Myths and Cult Images* (1974) másik fontos alappillére az Istennő kultusznak.

4 Lásd Helen Berger újpogány boszorkánysághoz fűződő írásait, Heide Göttner-Abendroth matriarchális társadalomról szóló gondolatait, vagy a Pomegranate folyóirat-honlapját.

5 Lásd Veres Kriszta írásait.

békés társadalmakat részesítik előnyben, nevezik édeni állapotnak, míg ezzel szemben a kortárs társadalmat a racionális férfi világszemlélettel azonosítják. (Schneider, 2013. 64.)

Jelen tanulmány kiter az Istenő alakjának sajátos előfordulására a Székelyföldön, miközben a kutatás két fő irányvonalat követ: az írott narratívák feltérképezése és elemzése mellett a kutatócsoport által készített mélyinterjúk⁶ női vonatkozású anyagát dolgozza fel imagológiai és posztmodern diskurzuselemzési szempontból.

Újpogány mitikus nőiség képek Székelyföldön – írott narratívák

A nyomtatásban megjelent, valamint elektronikus formában terjedő, a csíksomlyói Mária körül kialakuló új narratívák feltérképezése jelentette kutatásom kiindulópontját. Csíksomlyóról és a csíksomlyói Szűzanyáról folyamatosan írtak és írnak, akár a pünkösdi búcsú, akár a kegyszobor kapcsán. Ezek az írások többnyire informatív jellegűek és (vallás-) történeti, illetve néprajzi szempontból tárgyalják a témát.⁷ Internetes portál – www.mariaut.ro – buzdít az olvasottak gyakorlására, hirdetvén, hogy külföldi mintát követve a Mária Úton lehetőség van megtapasztalni a leírtakat, alkalmunk nyílik ellátogatni a *szent* hegyre. A Mária Út ugyanis

egy nagy keresztet rajzol ki Közép-Európa térképén (Ausztria, Magyarország, Románia, Szlovákia, Lengyelország, Horvátország, Bosznia), ezáltal kialakítva egy *El Caminóhoz hasonló*, helyi hagyományokra épülő zarándokútvonal hálózatot. Ez az út mindenkihez szól, mindenkit meghív. Várja azokat, - nemzetiségtől és felekezettől függetlenül, akik vallási, spirituális, önismereti célból kívánnak zarándokolni és várja azokat is, akik egyelőre turisztikai és sport célból kívánnak az útra lépni. Ez az út híd lesz a nemzetek, a vallások, az emberek között, összeköti a nyugatot és a keletet, így válik egy *Közép-kelet-európai Népeket Összekötő Úttá, a „Kiengesztelődés útjává”, mely a jövőben európai kulturális úttá is válhat.*⁸

Lukács atya népszerű könyvei – *Csíksomlyó titka* és *Csíksomlyó ragyogása* – úgyszintén csalogatóan hatnak a zarándokokra. Az atya mindkét műben tudományosságra törekszik, számos forrásanyagot használ és sorol fel, ugyanakkor mindvégig erős vallomásosság jellemzi írásait, amikor Babba/Szűz Máriával való találkozásának spirituális élményeiről számol be. Vécsey Gyula méréseire hivatkozva, miszerint a Salvator kápolnát ablakai csillagvizsgálóként tűntetik fel,

6 A kutatás során számos mélyinterjú készült az új magyar mitológia székelyföldi képviselőivel.

7 Daczó Árpád (P. Lukács O.F.M) *Csíksomlyó titka. Mária-tisztelet a néphagyományban*, *Csíksomlyó ragyogása*, Mohay Tamás *A csíksomlyói pünkösdi búcsújárás. Történet, eredet, hagyomány*, P. Márk József OFM *Csíksomlyói mozaik*, Sántha Attila Ó, *Akit Babbának Neveznek – A Vasorriú Bábától Babba Máriáig*, Simén Domokos *Történelem vagy legenda? A csíksomlyói pünkösdi búcsú eredetéről*, Tánczos Vilmos *Népi Mária-kultusz*, Vécsey Gyula *A csíksomlyói Salvator-kápolna szentélyének különleges rései*.

8 www.mariaut.ro/26.03.2015

valamint a helyi népi szokásokat követve, az atya arra a következtetésre jut, hogy Csíksomlyó már a kereszténység előtt jelentős zarándokhely lehetett, ahová emberek tömegei jöttek, hogy az évkör kiemelt napjain hajnalban megláthassák a Napba öltözött Asszonyt és hozzá imádkozhassanak. Ezt a hagyományt őrizték meg és viszik tovább a csángó asszonyok, akik a mai napig Máriát a *Babba* vagy ennek rokon értelmű megfelelőjével, a *szép* jelzővel illetik. Erre a népi hagyományra építette rá a kereszténység a Szűzanya kultuszát, és így vált Csíksomlyó keresztény búcsújáró helyé. Ezt a folyamatot Lukács atya *inkulturációnak* nevezi és természetes, pozitív jelenségként kezeli.

A fenti sorokból ránk köszöntő jelenség terjesztése és terjedése, illetve a fent említett írott narratívák igazolják Povedák István (2014) keresztény–(új)pogány szinkretizmusra vonatkozó elméletét, miszerint nem beszélhetünk esszenciális állapotokban létező vallásokról, hiszen ezekben, az egy adott korszakra jellemző kulturális és társadalmi sajátosságok, valamint a hívek egyéni elvárásai tükröződnek, formálják az adott vallási közösséget és magát a vallást. Ezt a gondolatmenetet követve egyrészt arra következtethetünk, hogy a kor sajátos vallási kánonja mellett, vele összefonódva gyakran olyan elemek is találhatóak, amelyek ideológiai szempontból ellentétben állnak magával a kánonnal, tény, melynek azonban az egyének többsége nincs tudatában. Másrészt, ez a mechanizmus nemcsak feltételezi egy szinkretikus vernakuláris⁹ vallásosság meglétét (Povedák, 2014), hanem egyben rámutat a vallási jelenségek folytonos változására, és átalakulására is. Ezzel magyarázható a régebbi korok népi vallásosságában a kereszténység előtti elemek jelenléte, valamint a kortárs vallásosságban keleti, ezoterikus tanokat tükröző, illetve egykori ősmagyar hit-elemeket tartalmazó irányzatok mutatkozása.

A posztkommunista államokra általában (Gereben, 2000) és a magyarországi újpogány mozgalmakra (Szilárdi, 2007) különösképp jellemző a vallási és nemzeti identitás összefonódása, mely válaszként jön a posztmodernitás töredezettségére és pluralizmusára. A szinkretikus vernakuláris vallásosság és az újpogány hiedelemrendszerek alátámasztják az új kollektív, nemzeti identitás kialakítására irányuló törekvéseket, így a nemzeti identitásra vonatkozó jegyek „a vallási identitás specifikus eseteként a saját nyelv, -történelem és -kultúra szakralizációjával együttesen jelennek meg.” (Szilárdi, 2013. 33.) Így, a nemzeti identitás megújulásában az újpogányság képviselői számára fontos szerepet játszanak a közös múlt, jelenre és jövőre vonatkozó narratívák. A múlthoz visszanyúlva azonban nem a kanonizált történelmet részesítik előnyben, hanem sokkal inkább a mitológiai történeteket elevenítik fel, melyeket nem lehet leellenőrizni. (Szilárdi, 2013) Egyfajta remitologizálás van folyamatban, mely az újpogány irányzatok alapvető sajátosságának tekinthető. (Kis-Halas, 2005. 56.)

9 A vernakuláris vallásosság tanulmányozása a vallást történeti és kortárs folyamatként szemléli és a mindennapokban mentális, verbális és materiális kifejezésmódok konstrukciójaként határozza meg. (Primiano, 2012. 384.)

Újpogány mitikus nőiség képek Székelyföldön – Interjúk anyagának ismertetése¹⁰

Lukács atya könyvei nagy népszerűségnek örvendenek az újpogányság különböző köreiből – is – Székelyföldön. Így, az említett művei képezik az írott narratívák és az interjúkból kirajzolódó nőiség képek közötti összekötő kapcsot, átmenetet. Az interjúalanyok nagyrészt hivatkoznak az atya könyveire és/vagy merítenek ezekből, úgyszintén egységesen kiemelik a csíksomlyói Bab(b)a/Szűz Mária jelentőségét a térségben, illetve a magyar nemzetben belül betöltött szerepe tükrében. Ugyanakkor a beszélgetésekből kitér, hogy maga a hely, azaz Csíksomlyó, és a népi hagyományban élő Babba, valamint a keresztény Szűzanya képe egymástól elkülöníthetetlen és szerves egységet alkot. Csíksomlyó „*Csillagösvényen*”¹¹ helyezkedik el, a magyarság „*Szent*” helye, misztérium, titok, spirituális átalakulás helye, ahol erő és energia, elsősorban „*anyai*” (DSz) erőter működik és nyilvánul meg: „*Csik¹²-s-om-lyó jelentése: Az anyai ősforrásból fakadó OM rezgés: a folyamatos életerő.*” (Színia, 2009. 36.)

Bár az interjúban az újpogány irányzatok jellemzői összemosódnak, a jobb átláthatóság érdekében célszerű kategorizálni ezeket. Imagológiai szempontból a nemzetformálás és nemzeti identitás kérdésköre az elsődleges, ezt támasztja alá a női princípium megnyilvánulása is. Babba/Szűz Mária az ősi (nemzet)anyai erőnek a megtestesülése, amelyre Csíksomlyón lehet csatlakozni. Azok a családok, akik érzik és értik ezt az erőt, a gyakorlatban több gyereket fognak vállalni és ez a nemzet gyarapodására és megújulására is kihat. (DSz-el készített interjúban) Itt nem csak fizikai növekedésről van szó, hanem szellemi teremtményről is. Az anya anyagot teremt, „*a szellemi erőt anyaggá lassítja*” (Színia, 2009. 8.) és Babba Mária ennek az „*anyai Ősforrásnak a jelképe.*” (Színia, 2009. 35.)

A nemzet számbeli növekedése mellett fontos a határok katonai és politikai megvédése, amelyet az anya-gyerek viselkedésminta határozott/határozhat meg. Az ősmagyarok nagyon tisztelték a nőt és anyatudatú társadalmat hoztak létre, ami viszont nem összetévesztendő a matriarchális társadalommal¹³ (ÁSz). A *rakamazi turul* is bizonyítja ezt az anyatudatúságot ÁSz). A *rakamazi turulra* – női hajkorong – egy ősmagyar sírban találtak rá Magyarországon. A hajkorong egy aranymadarat jelképez, két kicsivel a kezében. Fennebb tartja a kicsit szomorkás, lefele hajtott fejű madárkát, lennebb az élénkebbet. A beszélőpartner értelmezést is nyújt: „*Na, most, ez azt jelenti, hogy az anya a gyerekei között azt, amelyik egy picit*

10 Az alkalmazott perspektíva ebben a részben elsősorban énikus, másodsorban étikus és az interjúk anyagának rendszerezésére irányul. (Az énikus nézőpont arról tanúskodik, hogy a hívó/az adott vallás képviselője, hogyan nyilatkozik saját hitéről. Az étikus nézőpont a mondottakat értelmezi és elemzi. Hanegraaff, 1996. 12. o.)

11 „*Csillagösvénynek*” nevezik a jótékony földugrázások mentén kialakuló négyzethálót. (DSz interjú)

12 CSI vagy Csi – „életerő egy pontban” (Színia, 2009. 35.)

13 Az anyatudatú társadalomban mindenki tudatában volt és elismerte a női princípium anyai megnyilvánulását mint az élet folytonosságát biztosító személyt. A matriarchális társadalom a nők/anyák jogának uralmát hangsúlyozta ki. (M.V.I.)

gyengébb, bugyutább, azt bátorítja, segíti stb., míg, amelyik egy picit agresszívebb, vagy nem lehet vele bírni, azt egy picit visszafogja." (ÁSz) Ahogy az anya viszonyult a gyerekeihez, úgy viszonyultak a hun harcosok a leigázott népekhez. Tehát ez a viselkedésminta határozta meg a hun mentalitást katonailag, valamint politikailag is: „Bizonyítható, hogy milyen jó jogvédelem volt a hun hadseregben, a környező népek jogait, hogy kellett tiszteletben tartsák. Kivégezte azt a tisztjét a hun király, amelyik nem tartotta tiszteletben a leigázott népek vallását.” Mi több, ezt a modellt kellene követnie ma is a magyar nemzetnek: „Ez jóval a kort megelőzi, manapság sincs megvalósulva teljesen. És végig a magyar történelmen keresztül bizonyítható ez a mentalitás. És ez meghatározta a magyar politikát, a katonai szemléletet is.” (ÁSz)

A külső határok meghúzása együtt jár a közösségen belüli egy helyre tartozás megerősítésével. Mivel a vallási megosztottság veszélyeztetheti a nemzet egységét, viszont a különböző egyházaknak létjogosultságuk van, a nemek kiegyensúlyozására hivatkozva, a katolikus egyház testesíthetné meg a női, a protestáns meg a férfi minőséget. (ZT) Szűz/Babba Mária alakja (a ZT-vel készített interjúban) abszolút szinten a női princípium képviselője, relatív szinten pedig jelenléte rávilágít a családon belül az apa mellett az anya szerepének a fontosságára. Míg ez a szimboliztika vallási hovatartozástól független, hogyha a magyarságon belül gondolkodunk és a különböző vallásokra vetítjük a női és férfi szerepkörök megosztását, interjúalanyunk (ZT) szerint a katolikus egyház a női, a protestáns pedig a férfi aspektus kivételése. Ha mindkettő betölti saját szerepét, azaz a nő nem akar férfiként és fordítva fellépni, akkor tud a közösség és a nemzet is jól működni. Ugyanezt a gondolatmenetet fejti ki Dezső Tibor egykori madéfalvi lelkipásztor is *A magyar nép egész-sege* című írásában¹⁴, amelyben a követendő vallási mintát a szkíta kereszténységig vezeti vissza. A szkíta kereszténység hordozta a teljességet, az emberhez hasonlóan, mielőtt ez férfivá és asszonnyá vált szét. (Dezső, 2006. 39-40.) Amint a férfi és a nő az emberből származik, úgy a magyar katolikus és református egyházak a szkíta kereszténység leszármazottai. Tehát, „[...] a magyar nép, látva, hogy küldetését az adott történelmi helyzetben nem végezheti be teljes értékűen a katolikus „vonalon”, fölerősítette magában, illetve viselkedésében a férfi „vonalat”. A reformáció azonban nem elvetette a magyar katolikus vállalat, azaz vallást, hogy visszatérjünk a régi szkíta kereszténységhez, hanem felébresztette az elrejtőzött férfit, hogy ketten legyenek eggyé, egy egészé, és így egészségessé.” (Dezső, 2006. 39-40.)

Ugyancsak a belső egység megerősítése érdekében és a kifele mutatott erős nemzet képének szempontjából, a francia vagy német teológia mellett léteznie kellene egy „*magyar keresztény teológiának*”¹⁵, amely az ősi gyökereken alapszik: „A mi kereszténységünk, a magyar kereszténység ma életerős lenne, hogyha ebbe

¹⁴ <http://www.scribd.com/doc/60433877/A-magyar-nep-egesz-sege-Dezs%C5%91-Tibor-madefalvi-lelkipasztor-irasa>

¹⁵ A magyar keresztény teológia létezhetne, mert a magyarok sosem voltak pogányok, hiszen az egyistenhívő, nem nevezhető pogánynak. Koppány is meg volt keresztelve. Ebbe az óvallásba kellett volna beoltani a Krisztusi tanításokat. (CSI interjú)

a vadalanysba oltjuk be. S most mind emlegetnénk a Baba Máriát, Boldogasszony, meg Ősasszony, Anyaországot.” (CsI) A női aspektus ezen a magyar keresztény teológián belül elsődleges szerepet tölt be: „A Szentírásnak az első oldala, hogy kikotolta az életet az Isten, és nem férfi kotolta ki, nem a kakas kotolta ki, hanem az anya.” Ez a fajta megközelítés visszaemlékeztet bennünket az újpogány – Wicca – körökön belül elterjedt Istennő kultuszhoz. Csíksomlyón, Csomortánban és Kósteleken megmaradtak az ősi gyökerek, amelyek gyakran titkos imákban és különböző szertartásokban nyilvánulnak meg:

Az asszonyok ma is, tudom, csak nekem nem árulták el, szertartásokat végeznek, s nem szabad elmondják, csak amikor eljön az ideje. Náluknál fiatalabbnak, meg megvannak a szabályok. Nagyon meglepődtem, mikor ezzel szembesültem, találkoztam ebben az egyházközösségben. Én sem árulom el őket. Igazából nem is tudom, mert nekem sem mondták el. [...] Jobb, hogyha nem tudjuk, mert ezt is szétvertük volna. (CSI)

Vélhetően a fent említett titkosnak tartott rítusok egy részét Takács György is bemutatja az *Aranykertbe' aranyfa* (2001) című néprajzi tanulmánygyűjteményében. A könyv archaikus népi imádságokat és ráolvasókat tartalmaz, amelyeket gyimesi, hárompataki, úz-völgyi kis közösségeken belül, családokban végezt(n)ek és szóbeli átörökítés révén adtak tovább a nagyszülők és a szülők gyerekeiknek. A ráolvasás szövegeiben visszaköszönt ránk a szép Szűz Mária gyógyító alakja is, mint például az ígészésre használt „Elindul a boldogságos Szépszűzmária...”, vagy a „Babba Mária, vidd el...” kezdetű ráolvasók. A csángó közösségeken belül ezek az imádságok és ráolvasók a mindennapokhoz tartoznak, és élő hagyományról tanúskodnak. Ugyanerről a keresztény-ősmagyar szinkretista jelenségről számol be Daczó Árpád is könyveiben, illetve erre hivatkoznak az újpogány irányzatokat képviselő interjúalanyaink is.

Szűz/Babba Mária alakja a már felsorolt istennői, anyai, vagy akár gyógyító boszorka – a ráolvasókban – aspektusai mellett azonosítható a Nagyasszonnyal, „ugyanaz.” Tehát a női minőség csúcsa a Szűzanyában testesül meg: „Van egy olyan női, fény spirituális valóság, ami létezett a tér-időbe, fizikai testben élt Mária megszületése előtt.” (ÁSz) A Babbaság megjelenhet a szentléleki minőség egyik arculataként is (SzEB), és ezt, maga a szó jelentése is alátámasztja.¹⁶ A babbaság szépség, mely a párvalasztásban és az utódnemzésben is jelentős szerepet játszik.¹⁷ A gyerek születése és növekedése a bábozódás és nemesedés folyamatához hasonlít, amely a lélek nyelvén befele fordulást jelent, és melyet valamilyen belső

16 „És gyakorlatilag itt arról van szó, hogy a megszépítés, az új élet szülés, születés, formaadás, és a nemesedésnek az összimbóluma Babba. Úgye a Babba jelentheti azt is, hogy szép. Lukács atyától, gyönyörű könyvéből lehet tudni, hogy ami babbás, babás, az szépséget jelent.” (SzEB)

17 „S, akit legszebbnek látok én ebben a világban, társamul azt választom, tehát ő lesz a babám. És a babám által, kettőnk közötti isteni viszony megtestesüléséből fog megszületni a babám, és a babámat a babám hívja, vagy segíti életre. Tehát ez a teremtes közeli, formaadó, életszülő, a lélek megtestesülő életminőségei társulnak a Babbához.” (SzEB)

újjászületés követ.¹⁸ Egy olyan dimenzió tárul elénk, amely szerint Babba és Szűz Mária nem lehetnek ugyanazon női aspektusnak a megtestesítői. Babba Mária a Boldogasszony, az Isten Asszony/Istennő, míg Szűz Mária az istenszülő asszony:

[...] a nagybetűs Boldogasszony, az szerintem a Babba Mária. És Boldogasszonnak, úgymond a leányai, tehát arculatai, ha így lehet nevezni, ezek lesznek a különböző, hát Mária ünnepekhez társítható Boldogasszonyok. S ebből a Kis Asszony az, aki végül is az utolsó leány, ha úgy tetszik, aki a szűzi minőséget, a Szűz Máriát behozza. Tehát a Babba, az több mint Szűz Mária. Szűz Mária, ő istenszülő asszony, a Boldogasszony, ő a népi lélek számára maga az Isten Asszony. Tehát nem istenszülő asszony első sorban, hanem Isten Asszony. S ez óriási, akár dogmatikai különbség is. (SzEB)

Jelentős a különbség a két női alak között, a női princípiumnak különböző aspektusait testesítik meg. Ebben az értelmezésben Babba Mária női istenség minőséggel van felruházva, talán azonosnak tekinthető azzal az Istennővel, aki a magyar keresztény teológia kezdetén „*kikotolja a tojást*.” (CSI) Szűz Mária pedig ennek az istennői ősprincípiumnak az egyik megnyilvánulása, aki primordiális mintára képes istent szülni. Nem szabad azonban elfelejteni az alapigazságot, melyet a fenti interjúk mindegyike alátámaszt, miszerint a férfi és női Istenség egyenrangú és, amennyiben funkcionális, egészséges a működésük és megnyilvánulásuk, akkor lehet egyesülésük eredménye „az ép gyümölcs, nem pedig a torzszülött szörny” (olvashatjuk az SB-vel készített interjúban). Ott, „ahol ez az anyaság, a női minőség még a szívekben őszintén él, [...] egy gyógyulási lehetőség mindenkinek. Az igazi gyógyulást csak úgy tudjuk megélni, ha mindkét minőség helyre kerül.” (SB)

Következtetések

Jelen tanulmány részben feltérképezte a csíksomlyói Szűz/Babba Mária mitikus jelenséggörével foglalkozó székelyföldi (újpogány) írott narratívákat, az interjúk segítségével pedig rávilágított néhány kortárs tendenciára, amely formálja a székelyföldi közösségeket és identitástudatukat.

18 „Befele fordulok, elvonulok a külvilágtól, belső értékeimet kiterjesztem, figyelembe veszem, és egy új minőség fog megszületni. Bemegy az alantas csúszómászó hernyó a bábba, és kiszáll a gyönyörű pillangó. Tehát a bab, bába, babba minőség a szépséget, a szerelmet, a transzfigurációt, ha így tetszik, az átlényegítés gyönyörű erőit működteti. És elvileg az utónemzedék, a generációk előrehaladtával a nemesedésnek is előre kéne haladni, tehát, hogy akkor boldog egy asszony, boldog egy anya, hogyha olyan utódot tudott nevelni erre a világra, amely méltó az Isten tiszteletére, és méltó, vagy magasabb szintre lépett, megoldott már problémákat, tisztább lélek, mint ahogy elődei voltak. Ha lehet egyáltalán ilyet mondani. Tehát, hogy tényleg egy nemesedési, nemesítési folyamatnak a része, és egyáltalán, amikor az ember valamit létre akar hozni ebben a világban, testet akar adni neki, formát akar öltetni, akkor ahhoz a minőséghez kell, kapcsolódjon, társuljon, amely ezt meg tudja mutatni legmagasabb szinten. S legmagasabb szinten, ezt az átlényegítő, testet öltő, széppé tevő minőséget, ezt a Babba tudja megtenni.” (SzEB)

A székelyföldi újpogány irányzatok ugyanazokra a vallási és történeti ősforrásokra hivatkoznak, mint a magyarországi mozgalmak képviselői (lásd Pap Gábor vagy az Arvisura székelyföldi követőit). Ezáltal részévé válnak az anyaországi újpogány narratíváknak és az egységes magyar nemzet auto- és heteroimázsát érvényesítik és erősítik. Kiváló példa erre a csíksomlyói Szűz/Babba Mária alakja köré szőtt mitikus kép, mely bár lokális jellegű, a búcsújárás révén az összmagyar nemzet számára jelentőséggel bír. Tehát, a székelyföldi újpogány irányzatok egyrészt a belső nemzeti összetartozást célozzák meg, másrészt kifele egy erős, egységes és hiteles nemzet képét kívánják tükrözni. Az ősmagyar mítoszvilághoz való fordulás, elemeinek áthozatala a mába és gyakorlatba ültetése imagológiai szempontból folyamatosan alakítja a székely nép ön- és máság képét. Ezt a célt szolgálják a mitikus nőiség képek is. Az elemzett interjúk alapján arra következtethetünk, hogy a csíksomlyói Babba/Szűz Mária jelenség hitelesen tükrözi a székelyföldi újpogány irányzatok női princípiumra vonatkozó gondolatait. Daczó Árpád könyvei és az elemzett interjúk alapján Babba/Szűz Mária az *anya archetípusába*¹⁹ sorolható, ennek különböző megnyilvánulásaival: egyetemes női istenség, aki megteremti a világot, Világanya, és a szűz, aki ebbe a világba istent szül. A nő mint anya, amint olvashattuk az interjúk egyikében (DSz), elsőként járul hozzá a nemzet számbeli növekedéséhez, szellemi megújulásához.

Bár nemzetformálás terén a jelen tanulmányban bemutatott székelyföldi (új) pogány törekvések megfelelnek az Anderson és Boia által leírt kritériumoknak – a nemzet elképzelt jellegére és konstrukció mivoltára vonatkozóan –, interjúalanyaink és a körükük csoportosulók számára elveik, gondolataik a hit *sui generis* kategóriájába tartoznak és ezáltal megtámadhatatlanok, elsődleges céljuk a tudatos összekovácsolás és a nemzet-gyógyítás, mely pozitív képek kivetítésével és megvalósításával jöhet létre. E pozitív képek egyike egyértelműen a női oldal újra központba helyezése, a női és férfi minőségek kiegyensúlyozása, melyre lehetőséget nyújt a csíksomlyói Szűz/Babba Mária páros lényegisége. A nemzet imázsának alakulása ezen a ponton, az újpogány mozgalmakra jellemzően, újra összefonódik a vallási, spirituális dimenzióval: A *Termékenység Istennőjének* oltalma és segítsége Szűz/Babba Mária jelenléte révén megerősíti egységében és egységében a magyar/székely közösségeket és identitástudatukat.

Az (új)pogány irányzatok nőiség fele fordulását, a nőiségre fektetett hangsúlyt posztmodern jelenségként is olvashatjuk, úgy nyelvi, mint gender szempontból. Minden civilizáció mögött ugyanis operációs rendszerként működik egy metakultúra, amely archaikus hiedelmeken és szimbólumokon alapul, és amelyet időközönként felelevenítenek. (Tiryakian, 1996) A keresztény, gnosztikus és pogány metakultúrák közül a posztmodern filozófia hátterében az utóbbit találhatjuk, amely (új)pogány illetve etno-pogány vallási csoportok formájában nyilvánul meg. A pogány metakultúra jelentősen kihatott a posztmodern pluralizmus megjelenésére és a női princípium felértékelésére. A nő mint anya, a termékenység

¹⁹ Jung *archetípusnak* nevezi a kollektív tudattalan tartalmait, melyek leggyakrabban a mesékben, mítoszokban nyilvánulnak meg. A szó jelentése ősrégi típus. A Jungi pszichoanalízisben az *anya archetípusa* az egyik alapvető minta. (Jung, 1993)

hordozójaként újra fontos szerepet tölt be a társadalomban és ezáltal újrarendeződnek a férfi-nő hatalmi viszonyok is. (Tiryakian, 1996) A hatalmi viszonyok újraértékelését elősegíti, vele egybefonódik a használt nyelv és diskurzus változása is. Freud és Lacan erre vonatkozó elméleteit továbbgondolva Julia Kristeva (2002) egy új nyelvfelfogást dolgoz ki, amelyben megkülönbözteti a szimbolikus és szemiotikus nyelvi rétegeket. A szimbolikus nyelv felel meg a férfi, a törvény és a társadalmi rend által alkalmazott beszédnek. A szemiotikus nyelv automatikusan ezzel szemben helyezkedik el és a nőiséghez kapcsolódik, azonban nem kizárólag a nők nyelve, sokkal inkább arra hivatott, hogy megzavarja a hímnem és nőnem közötti limitáló megkülönböztetést és a kettő fölé emelkedjen. A jelen dolgozatban vázolt székelyföldi újpogány mitikus nőiség képek a Szűz/ Babba Mária párossal a középpontban ugyancsak a szemiotikus nyelvet hivatottak előtérbe helyezni, bár úgy az írott narratívák, mint az interjúalanyok esetében szinte kivétel nélkül férfi szerzőkkel találkoztunk. Léteznek ugyan női képviselők, őket azonban nem tudtuk elérni vagy megszólítani, így a kutatás eredményei ilyen szempontból egyoldalúnak tekinthetők. Kérdés marad tehát, hogy a székelyföldi újpogány mozgalmakon belül túlnyomórészt miért a férfiak feminizálják a képviselt eszméket, hol maradnak a női hangok. A válasz talán a helyi férfi-női hatalmi erőviszonyok mivoltában keresendő.

Végezetül megállapíthatjuk, hogy az újpogány irányzatok általában, így a magyarországi és székelyföldi mozgalmak is, a posztmodern lét töredezettsége által teremtett hiátus betöltésének igényére adnak sajátosan posztmodern választ. Az egységes közösségek biztonságot és stabil identitástudatot sugallnak, mely az egyént megvédi és eligazítja a világ dolgaiban. Ennek érdekében, a férfi princípium mellett a nőit is újra be kell emelni a középpontba, és ha a *vagy-vagy* illetve *is-is* viszonyt sikerül meghaladni, akkor felül lehet emelkedni a nemek kettősségén, létrehozva egy tudatosabb társadalmi diskurzust.

Felhasznált irodalom

- Adler, Margot (1986): *Drawing down the moon. Witches, Druids, Goddess-Worshippers, and other Pagans in America today*. Beacon Press, Boston.
- Ajtony Zsuzsanna (2014): Előszó, In: Beller, Manfred, Leersen, Joep (szerk.): *Imagológia. A nemzeti karakterek kulturális konstrukciói és irodalmi reprezentációi*, Cluj-Napoca, Scientia, Societatea Muzeului Ardelean, 11-13.
- Anderson, Benedict (1996): *Die Erfindung der Nation*. Campus Frankfurt, New York.
- Anderson, Benedict (2006): *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Verso, London, New York.
- Beller, Manfred (2014): Észlelés, kép, imagológia, In: Beller, Manfred, Leersen, Joep (szerk.): *Imagológia. A nemzeti karakterek kulturális konstrukciói és irodalmi reprezentációi*, Cluj-Napoca, Scientia, Societatea Muzeului Ardelean, 19-35.

- Boia, Lucian (2012): *Două secole de mitologie națională*, Humanitas, București, 1-30.
- Butler, Judith (1990): *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. Routledge, New York, London.
- Daczó Árpád (P. Lukács O.F.M) (2001): *Csíksomlyó titka. Mária-tisztelet a néphagyományban*. Pallas-Akadémia Könyvkiadó, Csíkszereda.
- Daczó Árpád (P. Lukács O.F.M) (2010): *Csíksomlyó ragyogása*. Pallas-Akadémia Könyvkiadó, Csíkszereda.
- Dezső Tibor (2006): *A magyar nép egész-sége*. <http://www.scribd.com/doc/60433877/A-magyar-nep-egesz-sege-Dezs%C5%91-Tibor-madefalvi-lelkipasztor-irasa>. (12.05.2015)
- Eliade, Mircea (1995): *Vallási hiedelmek és eszmék története I-III.*, Osiris, Budapest.
- Fried István (2010): *Imagológia – komparatiztika* <http://www.irodalmiszemle.bici.sk/lap-szamok/2010/2010-aprilis/688> (letöltve 02.02.2015).
- Gardner, Gerald (1954): *Witchcraft Today*. UK, Rider and Company.
- Gereben Ferenc (2000): Vallási és nemzeti identitás – Történelmi visszapillantás. In: Tomka Miklós – Gereben Ferenc: *Vallásosság és nemzettudat*. Kerkai Intézet, Budapest.
- Gimbutas, Marija (1974): *The Goddesses and Gods of Old Europe. Myths and Cult Images*. University of California Press.
- Graves, Robert (1948): *The White Goddess: a Historical Grammar of Poetic Myth*. Faber&Faber, London.
- Harvey, Graham (1996): *Listening people, speaking Earth. Contemporary Paganism*. Hurst&Co., London.
- Hanegraaff, Wouter J. (1996): *New Age Religion and Western Culture. Esotericism in the mirror of secular thought*. E.J. Brill, Leiden.
- Jung, Carl Gustav (1993): *Mélyiségeink ösvényein. Analitikus pszichológiai tanulmányok*. Gondolat, Budapest.
- Kis-Halas Judit (2005): Újboszorkány kultuszok a 20. században. A wiccától a cyberboszorkákig. *Rubicon* 2005/7.
- Kristeva, Julia (1995): *New Maladies of the Soul*. Columbia University Press, New York.
- Kristeva, Julia (2002): *A költői nyelv forradalma (részletek)*, In: Bókay Antal, Vilcsik Béla (szerk.): *A posztmodern irodalomtudomány kialakulása*. Budapest, Osiris kiadó, ford. Horváth Krisztina, 106-127.
- Leersen, Joep (2014): *Kép* In: Beller, Manfred, Leersen, Joep (szerk.): *Imagológia. A nemzeti karakterek kulturális konstrukciói és irodalmi reprezentációi*. Cluj-Napoca, Scientia, Societatea Muzeului Ardelean, 225-228.
- Mohay Tamás (2009): *A csíksomlyói püünkösdi búcsújárás. Történet, eredet, hagyomány*. L'Harmattan, Budapest.
- P. Márk József OFM (2014): *Csíksomlyói mozaik*. h.n.
- Povedák István (2014): Láthatatlan határok. A keresztény-újpogány szinkretizmus, In: Povedák István és Szilárdi Réka (szerk.): *Sámán sámán hátán. A kortárs pogányság multidiszciplináris elemzése*. SZTE BTK Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék, Szeged, 55-78.

- Primiano, Leonard (2012): 'Afterword. Manifestations of the religious vernacular: ambiguity, power and creativity' In: Marion Bowman and Ülo Valk (szerk.): *Vernacular Religion in Everyday Life: Expressions of Belief*. Sheffield and Bristol, CT, Equinox, 382–394.
- Russel, Jeffrey B. (1980): *A History of Witchcraft*. Thames and Hudson, London.
- Sántha Attila (2012): *Ő, Akit Babbának Neveznek – A Vasorrú Bábától Babba Máriáig*. www.hargitakiado.ro (letöltés 11. 01. 2015)
- Simén Domokos (2008): *Történelem vagy legenda? A csíksomlyói pünkösdi búcsú eredetéről*, In: Vallási néprajz 14, Barca Kiadó.
- Szilárdi Réka (2007): Posztmodern identitáskultúra a magyarországi neopogány közösségekben. *Erdélyi társadalom*, 5. évfolyam 1. szám, 103-121.
- Szilárdi Réka (2013): *Magyarországi újpogány vallások nemzeti identitáskonstrukciójának narratív mintázatai*. Doktori (PhD) értekezés tézis, Pécsi Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar, http://pszichologia.pte.hu/sites/pszichologia.pte.hu/files/files/files/dok/tezis/2013-szilardi_reka_-t.pdf (11.01.2015)
- Szilárdi Réka (2014): A magyar kortárs narratívumok nemzeti identitáskonstrukciói, In: Povedák István és Szilárdi Réka (szerk.): *Sámán sámán hátán. A kortárs pogányság multidiszciplináris elemzése*. SZTE BTK Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék, Szeged, 11-24.
- Színia Bodnár Erika (2009): *Boldogasszony nevében – Ősi magyar női titkok*. Püski-Masszi Könyvesház.
- Takács György (2001): *Aranykertbe' aranyfa. Gyimesi, hárompataki, úz-völgyi csángó imák és ráolvasók*. Az Apostoli Szentszék Könyvkiadója, Budapest.
- Tiryakian, Edward A.: Keresztény, gnosztikus, pogány. *Lettre* 1996 tél, 23. szám (online); <http://www.c3.hu/scripta/lettre/lettre23/13tiry.htm> (2015-05-21)
- Vécsey Gyula (1992): *A csíksomlyói Salvator-kápolna szentélyének különleges rései*. www.orszagepito.hu (letöltés 11. 01. 2015).

A KÖTET SZERZŐI

A.Gergely András CSc, a politikatudomány kandidátusa (PhD, 1995), társadalomkutató, főiskolai és egyetemi oktató (ELTE TáTK, Zsigmond Király Főiskola, Pécsi Tudományegyetem), 1992-től nyugdíjazásáig az MTA Társadalomkutató Központ Politikatudományi Intézetének tudományos munkatársa, majd főmunkatársa. Több tucatnyi könyv szerkesztője és szerzője, a politikai, város- és kommunikációs antropológia oktatója, a Magyar Kulturális Antropológiai Társaság elnöke, több szakmai folyóirat szerkesztője, főmunkatársa vagy főszerkesztője.

E-mail: andrasgergelya@gmail.com

Balázs Lajos DSc, a Bukaresti Egyetemen szerzett doktori címet folklorisztikából. A Sapientia EMTE alapító tagja, nyugdíjba vonulásáig tanszékvezetője. Kutatási területe az emberi élet sorsfordulóinak szokásai: születés, házasság, halál, paraszti nemiség. 11 könyv és 180 szaktanulmány, 3 néprajzi tárgyú tudományos film szerzője. Tagja több hazai- és nemzetközi tudományos, szakmai szervezetnek, szerkesztőségnek. Munkásságát 2 állami és 17 szakmai kitüntetéssel ismerték el.

E-mail: balazslajos@sapientia.siculorum.ro

Csáji László Koppány a PTE Néprajz – Kulturális Antropológia Tanszék doktorandusza. Kutatási területe egyes kortárs, keresztény megújulási mozgalmak és újpogány, illetve New Age csoportok közösség- és kultúrakonstrukciója. Az ELTE-n jogot és filozófiát is végzett. Tanulmányai magyar és idegen nyelvű folyóiratokban, kötetekben jelentek meg.

E-mail: csaji.koppany@gmail.com

Csörsz Édua a Szegedi Tudományegyetemen végzett történelem, régészet, kommunikáció- és médiatudomány szakokon. Érdeklődési területe az újancionalizmus különböző rituális performanszai és azok kultúrája.

E-mail: aholdfelkel@gmail.com

Fejes Ildikó PhD, a Sapientia Erdélyi Magyar Tudományegyetem Csíkszeredai Műszaki és Társadalomtudományi Karának óraadó oktatója. Matematika-fizika, római katolikus teológia és szociológia tanulmányok után 2015-ben szerzett doktori fokozatot a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Történelemtudományi Doktori Iskolájában. Disszertációja Csík vallásosságának történelmi és szociológiai dimenzióival foglalkozik. Kutatási területe a vallás- és egyházszociológia. 2014-től tagja a Sapientia-n alapított Szemeisztosz Webszemiotikai és Online Kommunikációs Kutatócsoportnak.

E-mail: fejesildiko1@gmail.com

Hoppál Mihály DSc, a Debreceni Egyetemen végzett néprajz, muzeológia, magyar nyelv és irodalom szakon. Az MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont Néprajztudományi Intézet kutatója. Kutatási területei a samanizmus hagyományos és modern formái, etnoszemiotika, mitológiakutatás, népi gyógyászat. Számos könyv és több száz tanulmány szerzője magyar és idegen nyelveken. Hazai- és nemzetközi szakmai szervezetek alapítója, -vezetője, több külföldi egyetem meghívott előadója. Munkásságát több kitüntetéssel ismerték el, többek között a Pitirè-díjjal, Prima-díjjal. 2015-ben elnyerte az orosz Földrajzi Társaság N. N. Miklouho-Maclayról elnevezett aranyérmét.
E-mail: hoppal.mihaly@btk.mta.hu

Hubbes László Attila PhD, a Sapientia Erdélyi Magyar Tudományegyetem Csíkszeredai Műszaki és Társadalomtudományi Karának oktatója. Magyar-angol szakos bölcsészként végzett a Kolozsvári Babeş-Bolyai Tudományegyetemen, majd a Krakói Jagelló Tudományegyetemen tanult tovább Film- és Médiatudományi szakon. Az apokaliptikum esztétikai, irodalomtörténeti és művészettörténeti értelmezéséről írt doktori disszertációját Babeş-Bolyai Tudományegyetem Bölcsészkarán védte meg 2006-ban, ezt később önálló kötetként is közzölte: *Látomások a végső dolgok bűvöletében: az apokalipszis a vallásos irodalmi műfajtól a művészeti kifejezésmódig* (Mentor, 2008). Fő kutatási területe az apokaliptika, és általánosabban a vallástudomány. A Sapientia alapított Szemeisztosz Webszemiotikai és Online Kommunikációs Kutatócsoport vezetője, a Modern Mitológiakutató Műhely alapító társelnöke, valamint tagja több hazai és nemzetközi szakmai szervezetnek. Az utóbbi évek során kutatócsoportja keretében a kortárs magyar és román újpogány mozgalmakat és a bennük működő új nemzeti mitológiákat vizsgálja, különösen a virtuális térben zajló diskurzusaik mentén; e témában szerkesztett elektronikus kötete: *Etnopogányok: Retorikai fogások a hálón innen és túl* Kolozsváron jelent meg 2012-ben.
E-mail: hubbeslaszlo@sapientia.siculorum.ro

Illés Anna az Eötvös Loránd Tudományegyetem Irodalomtudományi Doktori Iskolájának Magyar és összehasonlító folklorisztika doktori programjának hallgatója. Tanulmányait az ELTE Néprajzi Intézet keretein belül végezte. Doktori kutatása az újpogányság jellegzetesen magyar irányzatát, az újtáltosságot járja körül.
E-mail: illesanna@gmail.com

Kapitány Ágnes DSc, MTA TK Szociológiai Intézet tudományos tanácsadója, a MOME egyetemi tanára

Kapitány Gábor DSc, az MTA TK SZI nyugalmazott tudományos tanácsadója, a MOME egyetemi magántanára. Több mint húsz könyv és több száz magyar és idegen nyelvű tanulmány szerzői. A MAKAT, a Magyar Szemiotikai Társaság és az MTA Szemiotikai Munkabizottsága alapítói, tagjai továbbá a Magyar Szociológiai Társaságnak. Főbb kutatási területeik: kulturális antropológia, értékészociológia, szocio-szemiotika, kultúratudomány, vizuális antropológia, középpontban a szimbolizáció kutatásával.
E-mail: kapitany@socio.mta.hu, a.g.kapitany@gmail.com

Mihály Vilma-Irén PhD, a Sapientia Erdélyi Magyar Tudományegyetem Csíkszeredai Karának Humántudományok Tanszékének oktatója. Német-angol szakos bölcsészként végzett a Temesvári Nyugati Tudományegyetemen, ugyanitt védte meg doktori disszertációját 2010-ben melyet később önálló kötetként is közölt: *Zur Identitätskrise – Ein interkultureller Vergleich. Mit besonderer Berücksichtigung von Joseph Roth und Liviu Rebreanu* [Az identitáskrizisről – interkulturális összehasonlításban, különös tekintettel Joseph Roth és Liviu Rebreanu műveire] (Status, 2012). Fő kutatási területe a mitológia és az irodalom kapcsolatának feltárása és elemzése. A Szemeisztosz Webszemiotikai és Online Kommunikációs Kutatócsoport tagja.
E-mail: vilma_gote@yahoo.com

Povedák István PhD, 2000-ben végzett történelem-néprajz-vallástudomány szakon a Szegedi Tudományegyetemen. Doktori értekezését a kortárs hős- és sztárkultusz elemzéséből írta az Eötvös Lóránd Tudományegyetemen 2009-ben. A sztárkultusz mellett a kortárs vallási folyamatokat, az etnopogányságot és a konstruálódó új magyar mitológiát kutatja. A témákról angol és magyar nyelvű kötetei, valamint közel száz vonatkozó tanulmánya jelent meg. Több külföldi egyetemen tartott kurzusokat. A Modern Mitológiakutató Műhely alapítója és vezetője, valamint a SIEF (International Society for Ethnology and Folklore) Ethnology of Religion Working Group elnöke.
E-mail: povedakistvan@gmail.com

Szabados György PhD, a MTA–HIM–SZTE–MOL Magyar Medievisztikai Kutatócsoport tudományos főmunkatársa. Magyar–történelem–fakultatív latin szakos végzettséggel rendelkezik. 2003-ban szerezte meg PhD-fokozatát a Szegedi Tudományegyetemen a magyar történelem kezdeteiről vallott nézeteket elemző doktori értekezésével. Kutatásai két nagy területet ölelnek fel: egyfelől a IX–XIII. századi magyar állam- és hadtörténet, másfelől a magyar historiográfia XI–XVIII. századi történelmének területét. Több hazai és külföldi tudományos konferencián tartott előadást. Eddig két önálló könyve és 120 publikációja (tanulmány, ismeretterjesztő írás, recenzió) jelent meg. A Szegedi Tudományegyetem felsőoktatási tevékenységében 1994 óta vesz részt.
E-mail: dr.szabados.gyorgy@gmail.com

Szeverényi Sándor PhD, a Szegedi Tudományegyetem Finnugor Nyelvtudományi Tanszékének adjunktusa, valamint rendszeresen részt vesz az MTA Nyelvtudományi Intézetében folyó projektekben. Elsősorban a szamojéd nyelvekkel foglalkozik, kutatásait jellemzően a lexikológia, morfológia, tipológia, dokumentációs nyelvészeti területeken végzi. Emellett végzi a finnugor rokonsággal kapcsolatos eszmétörténeti kutatásait.
E-mail: szevers@nytud.hu

Tamás Dénes PhD, a Sapientia Erdélyi Magyar Tudományegyetem Csíkszeredai Műszaki és Társadalomtudományi Karának oktatója. Filozófia szakot végzett a Kolozsvári Babeş-Bolyai Tudományegyetemen, doktori fokozatát irodalomtudományból szerezte meg a Szegedi Tudományegyetemen. Az információs társadalom különböző aspektusait kutatja, illetve a szakmai etika általánosabb kérdéseivel kapcsolatosan jelentek meg tanulmányai magyar és angol nyelven. Tagja a Sapientia-n alapított Szemeisztosz Webszemiotikai és Online Kommunikációs Kutatócsoportnak. Egyetemi tankönyve, az *Etika a kommunikáció világában* címmel 2011-ben jelent meg a Csíkszeredai Státus kiadónál.
E-mail: tamasden@yahoo.com

Voigt Vilmos DSc, tanulmányait az Eötvös Lóránd tudományegyetemen végezte, ahol nyugdíjba vonulásáig a Néprajzi Intézet és a Folklore Tanszék vezetője volt. Több hazai és nemzetközi tudományos társaság alapítója, vezetője, több külföldi egyetem meghívott oktatója. Munkásságáért megkapta többek között a Magyar Köztársasági Érdemrend lovagkeresztjét, a Lukács György-díjat valamint az Európai Folklór Érmét. Több mint 2000 tanulmány szerzője magyar és idegen nyelveken. Könyvei jelentek meg több nyelven is a szemiotika, az összehasonlító vallástudomány vagy a folklorisztika különböző területeiről.
E-mail: voigtbudapest@gmail.com

Windhager Ákos PhD, Összehasonlító irodalomtörténész, kultúrakutató, PR-szakértő, újságíró. Kutatási területei: mitológiatörténet; a szépirodalom, a komolyzene és a tömegkultúra kölcsönhatásai; valamint a művészet közéleti olvasatai. Művelődéstörténeti és kultúratudományi tantárgyakat oktatott az ELTE BTK-n és a Magyar Képzőművészeti Egyetemen, illetve a Firenzei Egyetem Bölcsészettudományi Karán. Rendszeresen előad a Sapientia Erdélyi Magyar Tudományegyetem Csíkszeredai Karán rendezett PR-Nyári Egyetemen. 2006 óta az Art's Harmony Összművészeti Társaság művészeti vezetője, 2015-től a Művészetelméleti és Módszertani Kutató Intézet munkatársa.
E-mail: windhager.akos@artsharmony.hu

Sámánok, szertüzek, a magyarságot fókuszba állító fesztiválok, Jézus mint pártus herceg és Szűz Mária mint istenanya, terjedő napkultusz, alternatív történelmi elméletek a magyarság eredetéről, ősiségéről, esetleg szíriuszi származásáról – ez csak töredéke annak a jelenségegyüttesnek, amely aligha kerülhette el figyelmünket az utóbbi években.

Akik járnak azokra az összejövetelekre, amelyek közül többet alaposabban is megismerhetünk e kötetből, rendkívül színes, már-már átláthatatlanul összetett mítoszvilággal találkozhatnak. Akik csak kívülről méregetik gyanakodva ezt a világot, talán érzékelnek valamit ebből a sokféleségből, de inkább egészében elutasítják, s a habókosság, elmardottság, esetleg tömény nacionalizmus megtestesülésének tartják mindazt, amit a kötet szerkesztői etnopogányságnak neveznek. Ez a nézetegyüttes vallási, közösségképző és politikai elemeket egyaránt tartalmaz, az alternatív („igaz”) történelem megteremtésére aspirál, és identitást épít; megtűr akár egymásnak ellentmondó nézeteket is, és az adatokra, ellenőrzött módszertanra épülő, érvényesnek tekintett elméleti keretekbe illesztett „hivatalos” tudományossággal szemben a magyarságot mitikusan, a nemzetfogalom szakralizálásával értelmezi.

Nem könnyű eligazodni e világban – de sok szempontból mégis érdemes megpróbálni. Önmagában is érdekes, hogyan alakulnak ki a szemünk előtt új kultuszok, hogyan alakul át a „hivatalos” történetírás és az infokommunikációs eszközöknek köszönhetően jelentős megnyilatkozási felülethez jutott „alternatív” történetírás viszonya, hogyan és milyen elemekből építkezik az az új mitológia, amelynek e hiten és bizonyágtételen alapuló történelemmondás az alapja. E kötet elméleti megközelítésű írásai és esettanulmányai alapvetően új ismereteket nyújtanak az olvasóknak e kérdésekben. Legalább ilyen fontos azonban, hogy a tanulmánygyűjtemény biztos kiindulópontul szolgálhat majd azoknak a későbbi kutatásoknak, amelyek e jelenségek szociálpszichológiai és kulturális motivációit is segítenek megérteni.

Sándor Klára

